

UN

PROBLÈME MORAL

DANS L'ANTIQUITÉ

COULOMMIERS. — TYPOGRAPHIE PAUL BRODARD ET Cie

UN

PROBLÈME MORAL

DANS L'ANTIQUITÉ

ÉTUDE SUR LA CASUISTIQUE STOÏCIENNE

PAR

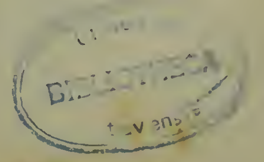
RAYMOND THAMIN

Ancien élève de l'École normale supérieure,
Maître de conférences à la Faculté des lettres de Lyon.

OUVRAGE COURONNÉ
PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET C[ie]
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1884



A

M. E. CARO

L'Académie des sciences morales et politiques avait mis au concours le sujet suivant : « Exposer et discuter, dans ses principes et dans ses applications pratiques, la théorie des cas de conscience d'après l'école stoïcienne. » Le présent livre est le mémoire couronné dans la séance du 10 novembre 1883. Toutefois nous devons accuser certaines modifications et additions, surtout dans la dernière partie. Elles sont conformes d'ailleurs aux conseils que nous donnait, avec une courtoise autorité, le rapporteur du concours, M. Martha, en qui nous avons trouvé ainsi, pour notre mémoire, le plus bienveillant des juges, et pour notre livre, le plus précieux des collaborateurs.

R. T.

UN PROBLÈME MORAL DANS L'ANTIQUITÉ

PRÉFACE

La morale stoïcienne a une réputation de rigueur sans raison ni mesure. On croit, d'après quelques adages retentissants et quelques célèbres paradoxes, tout ce qu'on sait d'elle, qu'elle a perdu pied, voulant atteindre trop haut, et que, faite pour des hommes, elle n'est point une morale humaine. — Qui dit casuistique au contraire semble dire relâchement, concessions faites à nos faiblesses, morale à l'usage de ceux qui ne veulent point être gênés par la morale.

Eh bien, c'est de la casuistique des stoïciens

que ce livre vient parler, et c'est parmi ces Jansénistes de l'antiquité que nous allons chercher les prédécesseurs d'Escobar et des bons pères. Nous estimons en effet que ces deux termes : casuistique et stoïcisme, qu'il semble téméraire d'accoupler, n'ont entre eux qu'une contradiction apparente, et qui tient à une double erreur. Une erreur historique tout d'abord : car il ne se peut pas qu'une doctrine qui vécut tant de siècles, qui fut toute la morale et toute la religion de tant de grands hommes de bien, n'ait été qu'un jeu d'esprit et d'école, une théorie sans utilité ni vérité pratique. L'autre erreur nous vient de ce qu'il y a de plus grand au XVII[e] siècle. Il y avait eu en France, et surtout en Espagne, des casuistes qui s'étaient appliqués, soit servilité et politique, soit seulement excessive bonté d'âme, à rendre juste l'injuste, en un mot à déformer toute notion morale. Leur science consistait à trouver quand même pour leurs pénitents la permission de pécher, et pour eux le moyen d'absoudre. De tels casuistes firent tort à la casuistique, et depuis Pascal on l'enveloppe avec eux dans une même réprobation. De nos jours une voix auto-

risée [1] a protesté contre cette injustice, et nous croyons aider à réhabiliter la casuistique en montrant qu'elle a été de tous les temps et de toutes les morales, qu'elle peut, à ceux qui lui reprochent Escobar et Caramouel, répondre Sénèque et Cicéron, en montrant même qu'elle marque un progrès de la science et de la conscience, à savoir un effort pour traduire, avec une fidélité de plus en plus grande, dans le langage obscur et compliqué des faits, la simplicité et la pureté de la loi. Nous aiderons enfin à cette réhabilitation en rattachant à la casuistique tout ce qui tient à elle dans la vie intime de la conscience antique, prise ici pour exemplaire de la conscience de tous les temps.

1. Janet, *Morale*.

CHAPITRE PREMIER

LA MORALE STOÏCIENNNE ET LA CASUISTIQUE

Le stoïcisme est l'exemple le plus frappant de cette unité et de cette harmonie qu'il voit ou qu'il met partout; et de même qu'il n'y a point de hasard dans le monde pour un stoïcien, il n'y a point d'accident ni de hors-d'œuvre dans le système. Tout a sa raison d'être, tout tient à tout, et Cicéron compare l'enchaînement des diverses thèses des stoïciens à celui des théorèmes de la géométrie [1]. Il nous faut donc chercher ici comment la casuistique, cette partie ondoyante de la morale, ondoyante comme l'homme, dont elle prétend suivre, pour la guider, la démarche indécise et chancelante, a pu trouver place dans l'exclusive rigidité du système.

1. Cicéron, *De Fin.*, V, cité par Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, lib. III, Diss. 1.

Rigide et exclusive est en effet la théorie morale des stoïciens. On connaît leur définition des vertus et des biens, des vices et des maux : toutes les vertus sont égales; à vrai dire, elles n'en font qu'une; et il n'y a pas de bien en dehors de la vertu. — Toutes les vertus sont égales. Ce sont en effet les choses humaines qui admettent du plus ou du moins. Il n'y a pas de degré dans le divin, et la vertu est divine [1]. Il semble aux stoïciens que cela résulte aussi du principe d'identité : la vertu est la vertu, et il n'y a rien qui soit plus vertu que la vertu. Qu'ajouter à ce qui par définition est parfait? Ou encore : une ligne est droite ou ne l'est pas, mais rien n'est plus droit que la ligne droite [2]. Chrysippe pousse cette thèse jusqu'aux plus étranges conséquences, et met sur le même rang l'héroïsme d'un soldat qui sauve sa patrie et la patience d'un homme piqué par une mouche [3]. C'est que les vertus ne diffèrent entre elles qu'extérieurement pour ainsi dire, et par les circonstances où elles s'exercent. La

1. Voir les textes cités par Zeller, *Stoïciens, Épicuriens et Sceptiques* (trad. anglaise), page 267, note 1.
2. Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, lib. III, Diss. 4. Sénèque, *Lettres*, 56.
3. Plutarque, *Des notions communes rapprochées des maximes stoïciennes*, 6.

vertu prise en elle-même est toujours égale et semblable à elle-même. — Aussi qui la possède la possède tout entière. Le juste est en même temps courageux et tempérant, et il n'y a d'action parfaite que celle qui est accomplie par le concours de toutes les vertus [1]. L'interprète érudit de la philosophie stoïcienne, Juste Lipse, compare la vertu au soleil, qui, une fois levé, éclaire tout. — Ajoutons qu'elle brille d'un tel éclat que rien ne lui est comparable, et qu'il deviendrait inconvenant de donner à une autre chose le nom de « bien », qu'on donne à la vertu. « Oui, dit Chrysippe, toute vertu disparaîtra, si nous laissons figurer parmi les biens soit le plaisir, soit la santé, soit quelqu'une des choses qui ne constituent pas l'honnête [2]. »

Les vices forment entre eux, comme les vertus, une sorte de société indivisible et indissoluble [3]. Cette thèse n'est que la réciproque et le corollaire de la précédente. Mais elle a le singulier avantage de choquer plus encore les opinions reçues. La vertu est placée par le stoïcisme sur un tel sommet que l'on comprend à la rigueur que, de si haut, elle embrasse tout et

1. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 27.
2. Plutarque, *id.*, 15.
3. Plutarque, *id.*, 12.

domine tout. Mais est-il nécessaire à sa gloire que tout au-dessous d'elle soit nivelé, et que tout ce qui n'est pas le soleil soit ténèbres? Et cependant les stoïciens nous disent que, pour être enfoncé dans la mer d'une coudée seulement au-dessous de la surface, on n'en est pas moins noyé que si l'on avait au-dessus de la tête cinq cents brasses, — ou encore : que l'aveugle qui demain recouvrera la vue est aussi bien aveugle aujourd'hui que celui qui est condamné à une perpétuelle cécité [1].

Tous les hommes peuvent donc être rangés en deux classes, et tous ceux qui ne sont pas sages sont fous. Il n'y a pas de milieu, et l'expression de cette doctrine en rend bien la simplicité et l'âpreté : πᾶς ἄφρων μαίνεται [2]. Voilà certes le plus paradoxal des paradoxes [3] stoïciens. Et comme ni Socrate, ni Antisthène, ni Diogène, ni Zénon, ni Cléanthe, ni Chrysippe n'ont, au dire même de leurs admirateurs et de leurs disciples, mérité pleinement le nom de sages [4], il faut eux aussi les appeler fous. L'universelle

1. PLUTARQUE, *Des notions communes...*, 10. Cf. SÉNÈQUE, *Lettres*, 85. CICÉRON, *De Fin.*, III, 14.

2. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 124. Cf. STOBÉE, *Ecl.*, II, 124. CICÉRON, *Tusc.*, III, 5, 10.

3. Παράδοξα μὲν..... καθάπερ καὶ ὁ Κλεάνθης ἔλεγεν, οὐ μὴν παράλογα. EPICTÈTE, *Diss.*, IV, 1.

4. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 91. Cf. CICÉRON, *De Off.*, III, 4.

folie, telle est l'audacieuse conséquence du rigorisme stoïcien. Et l'apparente invraisemblance de cette thèse ne doit pas nous en faire méconnaître la vérité secrète et profonde. Kant a pu dire, et l'on répète ses paroles avec respect, qu'une bonne action, dans toute la force du terme, n'avait jamais peut-être été de ce monde. Les stoïciens n'ont rien dit de plus. Seul, donc, le mot de folie fait l'exagération et le sophisme de leur formule.

Nous avons même tort de dire que le sage stoïcien n'a jamais existé. Il a dû apparaître, on le croit du moins, à une époque très reculée, et chaque grande période de la vie de l'univers aura de même son sage [1]. C'est assez pour que les stoïciens retracent avec piété les traits qui composent sa sainte image, sans se dire qu'ils rêvent, et que cet être n'est qu'une idée.

Le sage est tout raison, et il ne connaît point les faiblesses de la sensibilité. Les passions sont en effet erreur ou ignorance. Le sage n'a ni crainte ni désir, et il n'aura point de surprise, parce qu'il prévoit tout, et il prévoit tout parce qu'il sait tout. Sa toute-science le fait immuable [2].

1. Alex. Aphrod., *De Fato* (Lond., 1658, in-8°), p. 130, et Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, 213.

2. « Ut constantia scientiæ, sic perturbatio erroris est. » Cicéron, *Tusc.*, IV, 37. Cf. 17.

— Aussi les stoïciens protestent-ils contre l'opinion de Platon et d'Aristote qui voulaient régler les passions, et les faire servir, sous le gouvernement de la raison, à la vie morale. En effet un mal, même petit, est toujours trop grand, puisqu'il est un mal [1]. Appellera-t-on bien portant, dit Sénèque, l'homme qui a la fièvre, parce qu'il l'a légère, et quelle singulière recommandation à faire que celle-ci : soyez modérément fou, soyez modérément malade [2] !

Les stoïciens ne permettent même point à leur sage la plus excusable de toutes les faiblesses, la faiblesse envers autrui, l'indulgence. Pardonner, c'est en effet ne pas punir comme on le doit, et le sage fait tout [3] ce qu'il doit. — A plus forte raison fermera-t-il son âme à la pitié. Les accidents de sa propre vie n'émeuvent point le sage. Comment ceux de la vie d'autrui le trouveraient-ils plus sensible? Il n'aura pas plus de pitié que d'envie. Car ces deux sentiments diffèrent peu pour les stoïciens, et celui qui s'afflige pour autrui peut s'affliger de son bonheur comme de son malheur [4].

1. Cicéron, *Tusc.*, III, 10, 22.
2. Sénèque, *Lettres*, 85.
3. Sénèque, *De la clémence,* II, 6 et 7. Cf. Stobée, *Ecl.*, II, 190; *Floril.*, 46-50.
4. Cicéron, *Tusc.*, III, cité par Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, III, 19.

Ainsi affranchi des misères humaines, en ce sens au moins que, s'il les subit, il ne les sent pas, le sage est heureux, de cette joie sérieuse qu'il faut distinguer du plaisir [1], joie tout intérieure [2], et qui n'est faite que de raison. Le sage est heureux en dépit des circonstances. Il est heureux quand il est la victime de Phalaris, et qu'enfermé dans le taureau d'airain il brûle à petit feu. « Qu'est-ce que ça me fait, dit-il, et que puis-je là contre [3]? » Il est heureux quand il s'appelle Régulus, et qu'il est le martyr que l'on sait d'un héroïque scrupule, aussi heureux que cet autre grand Romain, Métellus, qui acheta moins cher sa gloire et la paix de sa conscience [4].

Le sage est heureux et il porte en lui toutes les conditions de son bonheur; il n'a besoin de personne. Seul il sait aimer, et il n'y a jamais de vraie amitié qu'entre les sages [5]. Mais il sait aussi se passer d'amis. Car il ne peut con-

1. « Res severa est verum gaudium. » Sénèque, *De la vie heureuse*, 3.

2. « Hoc gaudium, de quo loquor, solidum est, et quod plus pateat introrsus. » Sénèque, *Lettres*, 23. Voir Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, III, 5.

3. Cicéron, *Tusc.*, II, cité par Juste Lipse, *id.*, III, 6. Cf. Epictète, *passim*.

4. « Zeno negat Metelli vitam beatiorem quam Reguli. Cicéron, *De Fin.*, V, cité par Juste Lipse, *id.*, III, 6.

5. Sénèque, *Des Bienfaits*, VII, 12.

naître la tristesse de la solitude, ayant des compagnes inséparables, les vertus[1]. Les Grecs ont un mot énergique pour rendre cet état d'indépendance et de suffisance : ils appellent le sage αὐτάρκης. — Mais ce n'est pas encore assez dire. S'il n'a besoin de rien, c'est qu'il possède tout. Les deux propositions sont en effet réciproques pour les stoïciens. Comme la Frosine de Molière, ils comptent pour une richesse un besoin qu'on n'a pas ; de telle sorte que la suprême richesse est le mépris de toutes les richesses[2]. En ce sens le sage est riche ; et il n'y a de vraiment riche que lui. Mais il possède tout en un autre sens encore[3]. Il possède tout sans déposséder qui que ce soit. C'est qu'à vrai dire les autres détiennent, mais ne possèdent pas, et ce sont là deux choses profondément différentes pour les stoïciens comme pour Kant. Il possède enfin comme un roi possède ses États, et Dieu le monde[4].

Nous n'aurions jamais fini d'énumérer et de démontrer les perfections du sage. Il est libre,

1. « Nullus angustus aut solus est locus, qui hanc tam magnam turbam capit : nullum exsilium grave, in quod licet cum hoc comitatu ire. » Sénèque, *Consolation à Helvia*, cité par Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, III, 10.

2. Sénèque, *Lettres*, 62.

3. Diogène Laërce, VI, 11.

4. Sénèque, *Des Bienfaits*, VII, 3 et 4.

et sa liberté qu'il renferme au dedans de lui y est inexpugnable. D'ailleurs rien ne saurait le gêner ni le contraindre. Car sa volonté se trouve naturellement d'accord avec les lois de la nature, c'est-à-dire avec la volonté universelle [1]. Cela résulte de sa toute-science que nous connaissons déjà. — Avons-nous besoin d'ajouter qu'il est beau et qu'il est noble [2]? — Puisque seul il fait bien tout ce qu'il fait, seul il est bon poète, bon orateur, bon magistrat, et même bon cordonnier [3]. Il est roi enfin, bien plutôt qu'un Tarquin, qui ne sait gouverner ni ses sujets ni lui-même [4]. Le sage est né pour commander, et il commande, même esclave. « Que sais-tu faire? » demande-t-on à Diogène que des pirates ont pris et mettent en vente. — « Commander aux hommes, » répond-il; et, s'adressant au crieur, il ajoute : « Demande qui veut ici s'acheter un maître [5]. »

Enfin le sage est l'égal des Dieux. L'avantage des Dieux est de durer. Mais est-ce bien un avantage? Tel sage qui meurt jeune est aussi sage que tel autre qui lui survit [6]. L'art con-

1. Epictète, *passim*.
2. Voir Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, III, 17.
3. Juste Lipse, *id*.
4. Cicéron, *De Fin.*, III, 22.
5. Diogène Laërce, VI, 29.
6. Sénèque, *Lettres*, 73.

siste même à savoir enfermer dans d'étroites limites cette grande œuvre, la sagesse. L'orgueil stoïcien perd enfin toute pudeur et toute mesure, et voici son dernier mot : le sage, après tout, n'est-il pas supérieur aux Dieux? Car lui du moins s'est fait ce qu'il est [1].

On le voit, c'est un hymne véritable que les stoïciens entonnent en l'honneur de leur sage. Que de pareils hymnes soient de nature à élever l'âme, et qu'il soit bon en morale de regarder et de viser très haut, on ne saurait trop le répéter. Mais on ne peut non plus, même en morale, vivre d'idéal. Et, en supposant que cet idéal soit plus facilement réalisable que ne le veulent les stoïciens eux-mêmes, toujours est-il qu'il faut agir en attendant, et par conséquent avoir des règles d'action au moins provisoires. On comprend donc la boutade de l'un des moralistes de l'antiquité qui semblent avoir eu à la fois le sens moral et le sens pratique le plus aiguisés, de Panétius. Un de ses élèves lui demandait si le sage doit aimer. « Nous nous occuperons plus tard du sage, répondit-il; mais quant à toi et quant à

1. Sénèque, *Lettres*, 53. *De la Constance du sage*, 8. Voir Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, III, 14, et Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 13.

moi, qui pour le moment sommes loin d'être des sages, gardons-nous de cette passion, qui est à la fois un esclavage et un avilissement[1]. » La morale stoïcienne, sous peine de n'être pour la plupart qu'un beau rêve sans rapport avec la vie réelle, devait donc se faire pratique, ce qui ne veut pas dire nécessairement dégénérer. Mais au-dessous de cet idéal, qui n'est point trop haut, parce que l'idéal en morale ne saurait être trop haut, il fallait indiquer les routes qui y mènent. Il fallait, sans descendre elle-même, que la morale prît l'homme tel qu'il est, et l'aidât à monter. Nous allons voir les efforts faits par les stoïciens dans cette voie. Ce ne fut point, à l'origine du moins, contradiction et faiblesse de leur part. Tout au plus pourrions-nous parler de concession faite à la nécessité et au bon sens.

Sans renoncer à l'unité intrinsèque du bien, ils en viennent à proposer une et même plusieurs divisions des biens. La vertu est un bien. Un ami aussi est un bien. Et cependant nos vertus et nos amis ne sont pas une seule et même chose. De plus il y a en dehors de nous et de nos amitiés des gens vertueux. Leur

1. SÉNÈQUE, *Lettres*, 116.

existence n'est point un bien pour nous. Elle n'en est pas moins un bien [1]. Dans un seul homme même ne faut-il pas distinguer les bonnes actions et les vertus qui en sont les principes? [2] Enfin l'analyse et avec elle la multiplicité pénètrent plus avant, jusque dans l'âme de chacun. Il y a des qualités qui sont le fond stable de l'âme, et qui sont à proprement parler les vertus (διαθέσεις). Il y en a, au contraire, de moins essentielles et de moins durables (ἕξεις). Au-dessous encore il y a les accidents heureux, les joies qui n'illuminent qu'un jour. Puis vient la division classique dans l'antiquité des biens en mouvement et des biens en repos, c'est-à-dire du plaisir vivant qui accompagne l'activité donnant libre cours à ses tendances, et du plaisir mort qui consiste dans l'absence de besoin. — Enfin les subtilités de l'analyse creusent mille fissures dans ce rempart infranchissable qui séparait le bien de ce qui n'est pas lui, et au nombre des biens nous voyons figurer ce qu'on appelle des biens mélangés, des biens relatifs, des biens inutiles

1. Τούτων γὰρ τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχὴν ὡς τὰς ἀρετὰς, τὰ δὲ ἐκτὸς ὡς τὸν σπουδαῖον καὶ φίλον, τὰ δὲ οὔτε περὶ ψυχὴν οὔτε ἐκτὸς, οἷον τὸν σπουδαῖον ὡς πρὸς ἑαυτόν. SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh.*, Γ, 181.

2. STOBÉE, *Ecl.*, II, 80.

à la félicité du sage [1]. Le bien absolu est invisible dans les descriptions psychologiques comme dans la réalité. C'est un soleil caché, et j'ai bien peur que les objets qu'il éclaire de rayons tant de fois tamisés et réfractés ne soient mal distingués par une vue peu exercée de ceux dont sa lumière est tout à fait absente. En ouvrant la porte, et c'était justice, au moindre des biens, on laissera par mégarde s'insinuer dans la morale ce qui n'a avec le bien aucune parenté.

Le mal admet à son tour des degrés et des nuances. Sénèque distingue les maladies de l'âme qui sont les vices vieillis en nous et maîtres de nous, et les affections, attaques intermittentes contre lesquelles nous pouvons nous défendre [2]. Chrysippe avoue qu'il y a des craintes, des chagrins, des déceptions qui nous nuisent sans nous rendre pires. Ailleurs il recommande de ne point rompre une amitié pour toute espèce de griefs [3]. Certains torts exigent sans doute une rupture. Mais à d'autres suffit une légère réprimande, et il en est même qu'il faut complètement négliger [4]. Et les amitiés

1. Stobée, *Ecl.*, 100, 114, 126, 128, 136. Cf. Sénèque, *Lettres*, 66.
2. Sénèque, *Lettres*, 75.
3. Plutarque, *Des notions communes...*, 25.
4. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 13.

seraient en effet plus stables si tous les amis pratiquaient cette casuistique indulgente qui consiste à se dire que les hommes, même ceux que nous aimons, ne sauraient être parfaits, et qui cherche à corriger plutôt qu'à envenimer et à mépriser. Cicéron attribue à Zénon une opinion analogue à celle de Chrysippe : il est des fautes qu'on peut tolérer, d'autres non [1]. Une faute est moins grave quand elle échappe à un moment de trouble et d'emportement que lorsqu'elle est l'œuvre calculée de la réflexion [2]. S'il fallait choisir entre ces deux maux, la fraude et la violence, Cicéron choisirait la violence, car la fraude a quelque chose de plus odieux [3]. Les fautes et les vices peuvent donc être rangés sur une échelle qui, à l'inverse de celle de Jacob, nous conduirait dans l'abîme du mal. Mais le premier degré est encore bien près de terre, et n'est-il point des fautes si légères qu'on ose à peine les nommer des fautes?

Les maux et les biens se sont donc rapprochés insensiblement, et sur les limites de plus en plus lâches et flottantes pourront naître des

1. Cicéron, *De Fin.*, IV, 20.
2. Cicéron, *De Off.*, I, 8.
3. Cicéron, *id.*, 13. Cf. Diogène Laërce, VII, 93.

incertitudes et des confusions. La casuistique a justement pour domaine propre ces frontières de la morale. Elle a la garde de ces défilés nombreux, qui, comme on l'a dit spirituellement [1], sont sans doute commodes pour entrer dans la morale, mais non moins commodes pour en sortir.

Mais sa besogne va devenir de plus en plus délicate et difficile. Car, comme si la distance qui sépare le bien et le mal était trop grande encore, les stoïciens vont établir une série de transitions, et du même coup faire intervenir dans la conduite de l'homme des considérations nouvelles, propres à troubler sa vue et à faire chanceler sa vertu. Ils vont prendre l'homme pour un être moral, mais moral à ses heures seulement, et qui, embarrassé dans une foule de conditions et de nécessités qui n'ont rien à voir avec la moralité, ne peut cependant ni les négliger, ni s'en affranchir. En ses jours d'orgueil, le stoïcien déclarait indifférent (ἀδιάφορον) tout ce qui n'est ni le bien ni le mal. Mais ces choses prétendues indifférentes font à tout instant sentir leur présence bienfaisante ou funeste.

1. Martha, *Le philosophe Carnéade* (*Revue des Deux Mondes*, 1er septembre 1878). Cet article fait partie des *Études morales sur l'antiquité*, récemment publiées par le même auteur.

Appeler la santé chose indifférente est une fanfaronnade d'homme bien portant, et elle ne résiste pas à la première atteinte de la maladie. Il est donc des choses qui, sans être des biens, sont *préférables;* d'autres au contraire qui, sans être des maux, sont *rejetables* (προηγμένα, ἀποπροηγμένα)[1]. « C'est être fou, dit Chrysippe, que de ne tenir aucun compte de la richesse, de la santé, de l'absence de fatigue, de la parfaite intégrité du corps, et que de ne pas rechercher de semblables avantages[2]. » Le domaine des choses indifférentes se trouve ainsi singulièrement restreint et resserré entre nos préférences et nos aversions. Et parmi les choses préférables il y a encore des degrés. Les unes ont une valeur propre et absolue, les autres une valeur d'emprunt et relative[3].

La vertu sans doute reste encore au-dessus de toute comparaison. Mais la vertu elle-même se trouve engagée dans des circonstances multiples et qui ne sont point par elles-mêmes indifférentes. C'est la même vertu qui marche sur des fleurs ou des épines[4]. Mais Sénèque

1. Voir Diogène Laërce, VII, 106-107. Stobée, *Ecl.*, II, 122-244. Cicéron. *Sec. Acad.*, I, 10. *De Fin.*, III, 15-16.
2. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 30.
3. Diogène Laërce, VII, 107.
4. Sénèque, *Lettres*, 66.

avoue qu'il préfère la première. Il préfère aussi une sagesse opulente à une sage pauvreté [1]. « Chez moi, dit-il, la richesse a quelque place, » et il se défend seulement de lui donner la première. Mais quel est le philosophe, quel est même l'honnête homme qui ne s'en défendrait?

Cicéron a donc raison de dire qu'il n'y a entre les stoïciens et les autres hommes qu'une querelle de mots. Les stoïciens réservent scrupuleusement le nom de bien à la vertu, mais ils ne font pas pour cela moins de cas de tout le reste. Encore se relâchent-ils quelquefois de ce scrupule, et la vérité de leurs sentiments se fait-elle jour. Posidonius appelle biens la santé et la richesse [2]; et il arrive à Chrysippe [3] lui-même de faire à l'usage la même concession. — D'un autre philosophe qui n'aurait jamais eu les scrupules exagérés des stoïciens, cela serait sans portée; mais chez les stoïciens la confusion de mots semble trahir une confusion de choses, et les *préférables* élevés au rang de biens semblent élevés trop haut et prêts déjà à entrer en conflit avec le vrai bien, le bien moral.

1. Sénèque, *De la vie heureuse*, 22.
2. Diogène Laërce, VII, 103.
3. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 30.

Quoi qu'il en soit, nous sommes loin de ces distinctions tranchées qui ne laissaient à l'homme que la terrible alternative de la sagesse et de la folie. La morale est descendue des sommets où elle planait, — un peu dans le vide. Elle est descendue dans la vallée où l'air est moins pur, mais plus dense et mieux fait pour des poitrines haletantes. Elle guide d'ailleurs ceux que tentent les hauteurs et qui gravissent le rude chemin qui y mène. Ceux-là ne sont point encore des sages, mais ils s'avancent (προκοπή, προκόπτων) [1] vers la sagesse. Et il y a différentes étapes dans leur marche et leur progrès [2]. De plus en plus ils s'aguerrissent et apprennent à défier la fortune [3]. Enfin ils arrivent au sommet sans s'en douter, et la transition de leur misère passée à la dignité de sage est insensible. C'est le sens de cette phrase de Chrysippe : « Le sage devient sage sans s'en apercevoir [4]. »

Mais ce sage n'est plus peut-être celui que rêvaient les stoïciens. Il n'a plus la prétention

1. Sénèque, *De la vie heureuse*, 24. Stobée, *Serm.*, 7, 21.

2. Sénèque, *Lettres*, 75.

3. Voir Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, II, 9, et les citations de Sénèque sur lesquelles s'appuie sa dissertation.

4. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 19. Voir Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, II, 217.

orgueilleuse et impuissante de supprimer en lui la sensibilité. De même qu'on ne jette point son vin par crainte de s'enivrer, il se garde d'étouffer les passions par crainte des désordres qu'elles font naître [1]. Il suffit d'user avec elles de tempérament, de les dompter comme on dompte les bœufs et les chevaux [2]. Alors elles deviennent les bonnes passions (εὐπάθειαι). Ce n'est plus le plaisir fougueux et désordonné, c'est la joie calme et sereine; ce n'est plus la crainte, c'est la prudence; ce n'est plus le désir, c'est la volonté soumise à la raison [3]. Seule des quatre formes de la sensibilité, la tristesse ne se prête pas à cette heureuse transformation. Encore est-il certain traité très modéré sur le deuil que Cicéron appelle un livre d'or, et que Panétius recommandait à ses amis [4]. — L'honnête Plutarque fait remarquer combien le sens des mots est flexible, et combien il deviendra aisé, pour peu que l'on entre dans la voie des

1. Plutarque, *De la vertu morale*, 12.
2. Plutarque, *id.*
3. Diogène Laërce, VII, 116. Εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαρὰν, εὐλάβειαν, βούλησιν. Καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν. Φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. Τῇ δ'ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Cf. Cicéron, *Tusc.*, IV, 6. Plutarque, *De l'Amour*, 19.
4. Cicéron, *Prem. Acad.*, II, 44.

atténuations et des euphémismes, d'appeler courage la colère, et précaution la lâcheté [1]. — Plutarque a raison, mais les stoïciens n'ont pas tort. Il y a une casuistique des sentiments comme des actions, et celle-ci aussi est l'art de respecter les limites, et de maintenir les équilibres : art périlleux sans doute, mais c'est à la réalité qu'il faut s'en prendre si elle est si diverse et si les pentes y sont si glissantes.

Ne méconnaissant plus ses propres émotions, le sage ne méconnaîtra plus celles d'autrui, et c'est une des raisons qui doivent faire rendre au sage la sensibilité [2]. Plus homme que celui dont nous faisions ailleurs le portrait, il sera plus humain. Il sera clément, se rappelant ses propres égarements [3]. Il sera secourable et il consolera ceux qui pleurent, il est vrai que Sénèque ajoute : « sans pleurer avec eux [4] ». Cela eût été trop d'honneur pour les stoïciens s'ils avaient appris à pleurer pour compatir [5].

1. Plutarque, *De la vertu morale*, 9, 12. *Si les maux de l'âme sont pires que ceux du corps*, 3.
2. Cicéron, *Prem. Acad.*, II, 44.
3. Sénèque, *De la colère*, I, 14.
4. Sénèque, *De la clémence*, II, 5.
5. Ne peut-on dire ici du stoïcisme ce que Chateaubriand disait du protestantisme? « Equitable et moral, le protestantisme est exact dans ses devoirs, mais sa bonté tient

Complétons par quelques traits encore ce type nouveau du sage, qui peu à peu se substitue à la figure idéale mais inimitable que nous avons esquissée plus haut. Sénèque recommande en tout à la conscience qu'il dirige la mesure et la prudence : « Ayons une façon de vivre meilleure que la foule, mais qui ne la choque point [1]. » « Il ne faut point effrayer ceux que nous voulons gagner. » On [2] a justement rapproché ces conseils de ceux d'un autre directeur, de Fénelon : « On vit à peu près comme les autres, sans affectation, sans apparence d'austérité, d'une manière sociable et aisée, mais avec une sujétion perpétuelle à tous ses devoirs [3]. » « Il ne faut ni se mêler à la foule, ni s'isoler », dit ailleurs Sénèque, et il va jusqu'à conseiller à Lucilius de célébrer les saturnales, mais sans orgie [4]. Ailleurs encore, il compare le sage à un pilote habile qui ne lutte pas contre les vents et les flots, mais qui

plus de sa raison que de sa tendresse; il vêt celui qui est nu, il ne le réchauffe pas dans son sein; il ouvre des asiles à la misère, il ne vit pas et ne pleure pas avec elle dans les réduits les plus abjects, il soulage l'infortune, il n'y compatit pas. » (*Analyse de l'hist. de France, François Ier.*)

1. Sénèque, *Lettres*, 5.

2. Martha, *Les moralistes : la morale pratique dans les lettres de Sénèque*, IV.

3. Fénelon, *Instructions et avis*, II.

4. Sénèque, *Lettres*, 18.

louvoie [1]. M. Martha fait un honneur à Sénèque d'avoir rompu en tout ceci avec la scolastique stoïcienne. Mais il n'eut pas l'initiative de cette rupture, et l'inventeur même de toute cette scolastique, Chrysippe, avait déjà rompu avec elle. Peut-être trouvera-t-on même qu'il poussa trop loin les concessions. C'est le même philosophe qui écrivait qu' « un sage, eût-il perdu la plus magnifique fortune, croirait n'avoir perdu qu'une drachme », et qui, au grand scandale de Plutarque, donne aux maîtres de philosophie des conseils d'un caractère peu élevé pour le recouvrement de leurs honoraires. Il recommande de traiter à forfait et de ne s'engager à rendre l'élève accompli qu'au bout de plusieurs années [2]. On paraît plus libéral, dit-il encore, en faisant quelque crédit, mais il est souvent plus prudent de faire payer d'avance. Aussi, dans sa spirituelle satire des sectes à l'encan, Lucien [3] appelle-t-il Chrysippe un usurier. Un [4] autre profit légitime pour le sage est celui qu'il tire des rois, et Chrysippe

1. Sénèque, *Lettres*, 14.
2. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 20, 30.
3. Lucien, *Les Sectes à l'encan*, 23.
4. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 20. Comparer à tout ceci l'apologie des richesses dans le traité *De la vie heureuse* de Sénèque.

veut qu'il s'attache à eux. Peu importe d'ailleurs que ce soient des princes sages eux-mêmes ou non. — Enfin, dans une de ces discussions de table auxquelles Plutarque nous fait assister, un « stoïcien à barbe épaisse » soutient qu'il faut défendre les festins aux joueurs de flûte. Mais un autre stoïcien lui répond et raille agréablement ces philosophes aux yeux et aux oreilles trop chastes, qui, dès les premiers sons de la flûte, demandent leurs sandales, et allument leur flambeau [1]. On voit qu'il est des sages accommodants, et ce qu'écrit Cicéron à son fils : « Il est bon de connaître les préceptes des philosophes, mais il faut vivre en homme du monde [2], » pourrait être la formule de ce stoïcisme aimable et conciliant. Nous croyions avoir affaire à une secte d'Alcestes, et c'est le langage de Philinte que nous entendons.

Il faut reconnaître que les stoïciens se sont laissé entraîner trop loin dans la voie des concessions, où ils ne pouvaient pas ne pas entrer. Peut-être est-ce le châtiment de leur orgueil,

1. PLUTARQUE, *Symposiaques*, VII, 7. Cf. AULU-GELLE, *Nuits attiques*, XV, 3.

2. « Philosophiæ quidem præcepta noscenda, vivendum autem civiliter » (cité par AUBERTIN, *Sénèque et saint Paul*, 3e édition, p. 289).

et ne sont-ils tombés plus bas que parce qu'ils avaient voulu s'élever trop haut [1]. Quoi qu'il en soit, nous nous sommes efforcés de suivre la pente rapide qu'ils ont descendue. Au bas de cette pente est une casuistique dangereuse, parce qu'il est toujours dangereux d'admettre une comparaison entre le bien et ce qui n'est pas lui. Nous pouvons pressentir déjà tous les conflits de l'honnête et de l'utile, et ces cas de conscience qui ne devraient même pas être posés. — Voici l'un d'eux dont la solution fait prévoir d'autres faiblesses : « S'il était arrivé, dit Chrysippe, que Circé la magicienne proposât au sage Ulysse deux breuvages, dont l'un aurait eu la propriété de rendre fou, et l'autre celle de changer en âne, Ulysse aurait dû boire la coupe de la folie, plutôt que de consentir, même en conservant la sagesse, et par conséquent la félicité, à prendre une telle figure. La sagesse elle-même lui eût crié : laisse-moi plutôt que de me cacher sous la figure d'un âne [2] ». « Conclusion bien conforme, dit M. Ravaisson, au génie de l'antiquité, et en particulier à celui de la Grèce qui répugne à séparer la perfection intellectuelle et morale de

1. Voir Plutarque, *Des notions communes...*, 23.
2. Plutarque, *id.*, 11 (traduction de M. Ravaisson).

celle de la vie physique et du corps [1]. » Mais était-ce la peine alors de tant exalter la raison, si on doit la sacrifier à la beauté physique? Ailleurs c'est à la vie qu'elle est sacrifiée [2] : « mieux vaut vivre étant insensé, que de ne pas vivre, dût-on ne jamais agir en être raisonnable. » N'est-ce pas là

Propter vitam vivendi perdere causas?

N'est-ce pas ouvrir la porte à tous les compromis et à tous les sophismes?

Mais la casuistique ne marque pas seulement une défaillance du stoïcisme et comme le relâchement qui suit une tension exagérée. Elle se place à un autre titre dans le système. La morale stoïcienne est une morale formelle. Elle fait résider le bien tout entier dans l'âme du sage, et, on l'a vu, ce n'est que par concession, et quelquefois par faiblesse qu'elle s'est départie du sens nouveau et rigoureux qu'elle imposait aux mots. Mais une forme par elle-même est vide. Il faut qu'elle revête quelque chose. Et voilà que l'étude de tout ce qui peut devenir matière du devoir envahit la morale [3]. Une doctrine qui donne à

1. *Mémoire sur le stoïcisme* (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, XXI, 1re partie).
2. Chrysippe, ap. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 18.
3. Alex. Aphrod., *De an.*, 156, b. La vertu est ἐκλογὴ τῶν

la vertu un objet propre peut se borner et s'enfermer en elle-même. Elle a dit son dernier mot quand cet objet propre est défini et son incomparable valeur démontrée. Mais par cela même que la sagesse stoïcienne n'a point de domaine à elle, son domaine s'étend à tout, et l'investigation morale avec lui. Tout peut en effet être objet de vertu pour le stoïcien. Le sage se sert de tout. Phidias faisait des statues de bronze aussi bien que d'ivoire. De même le sage est sage, riche ou pauvre, dans sa patrie comme sur la terre d'exil, dans la santé comme dans la maladie [1]. Nous sommes des acteurs au dire d'Épictète [2]. Le rôle que nous jouons importe peu. Le tout est de le bien jouer; et le véritable artiste excelle à représenter Œdipe à Colone comme Œdipe roi. Je comparerais volontiers le sage stoïcien à la Providence qui tire parti même du mal, et le force à concourir à ses des-

κατὰ φύσιν. Cf. Diogène Laërce, VII, 89. Diogène Laërce, VII, 128. Ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

1. Sénèque, *Lettres*, 85. Cf. 66. « Virtutem materia non mutat. » Cf. *De la vie heureuse*, 4. Le seul bien est la vertu : « cetera vilis turba rerum nec detrahens quicquam beatæ vitæ, nec adjiciens. » Chrysippe, ap. Plut., *Des notions communes*..., 5. Ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν βιοῦν μόνον ἐστὶ τὸ εὐδαιμόνως, τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄντων πρὸς ἡμᾶς οὐδ' εἰς τοῦτο συνεργούντων.

2. Épictète, *Manuel*, 17. *Fragments*, 174.

seins [1]. Aux vicieux au contraire rien n'est utile. Ils corrompent tout ce qu'ils touchent [2]. — Et jusqu'ici les stoïciens n'avancent rien que presque tous les moralistes ne soient disposés à leur accorder. « Entre le ministre qui gouverne l'État, et l'artisan qui contribue à sa prospérité par le travail de ses mains, il n'y a qu'une différence, c'est que la fonction de l'un est plus importante que celle de l'autre; mais à les bien remplir le mérite moral est le même [3]. » Ainsi s'exprimait Jouffroy dans un discours célèbre. Le stoïcisme pourrait revendiquer ces paroles, et d'autre part il n'est point de doctrine morale vraiment digne de ce nom qui ne puisse les accepter.

Mais Jouffroy ne parle que de circonstances indépendantes de la volonté de l'agent. De celles-là la morale n'a pas à se préoccuper; elles sont vraiment indifférentes, pour elle du moins. Mais il en est d'autres qui, quoique extérieures à la volonté, lui tiennent de plus près; qui ne sont pas seulement le milieu où elle s'exerce, mais son choix et son œuvre. De celles-là aussi peut-on dire qu'elles sont indifférentes? En

1. Marc-Aurèle, IV, 1. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 32; *Des notions communes...*, 13.

2. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 12.

3. Discours prononcé à la distribution des prix du collège Charlemagne.

d'autres termes, la pureté abstraite de l'intention suffit-elle à excuser, à légitimer nos actions, quelles qu'elles soient ? Une secte stoïcienne, dont nous discuterons plus tard l'opinion, et que les plus illustres stoïciens eux-mêmes nous aideront à combattre, a osé le prétendre. Mais cette secte est une hérésie dans le stoïcisme, et le gros de l'école n'est point tombé dans cet excès de formalisme, comprenant que si la moralité est dans la poursuite et non dans le but, la poursuite elle-même a dans le but sa raison d'être. « Comment ! dit Plutarque, un archer ne déploierait pas sa force et son adresse pour atteindre l'objet qu'il vise, mais seulement pour déployer sa force et son adresse. Ceci est une énigme ou un radotage[1]. » Et Plutarque n'est en désaccord, cette fois comme souvent, qu'avec l'extrême gauche stoïcienne.

Sans doute, à l'action véritablement bonne (κατόρθωμα, *recta actio, recte factum*[2]) il faut cet achèvement dont la sagesse seule est capable[3]. Seule, en se reposant sur elle, l'intention

1. PLUTARQUE, *Des notions communes...*, 26.
2. CICÉRON, *De Fin.*, III, 18.
3. STOBÉE, II, 158. Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. Κατορθώματα δ'εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα.... τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι. *Id.*, 184. κατόρθωμα (ἐστί) καθῆκον πάντας ἐπέχον τοὺς ἀριθμούς. CICÉRON, *De Fin.*, III, 18. « Quoniam enim videmus esse

du sage lui ajoute quelque chose d'idéal et l'élève au-dessus de tout le reste et d'elle-même. Un stoïcien tout à l'heure comparait le sage à Phidias. Ce grand artiste faisait, dit-on, travailler sous ses ordres des élèves dont les œuvres sont aujourd'hui confondues avec les siennes. Mais une statue, quel que fût le talent de l'auteur, n'était définitivement belle que lorsque le maître avait donné le coup de ciseau suprême dont il avait le secret. De même le sage parfait des beautés qui n'étaient qu'ébauchées (*inchoatum officium*, opposé à *rectum officium* [1]). — Mais les actions, pour emprunter à l'intention dont il les revêt une dignité incomparable, n'en avaient pas moins une valeur propre. Elles étaient déjà des fonctions naturelles, des actions convenables, ou, si l'on veut, des devoirs de convenance. Le mot καθῆκον en grec et le mot *officium* en latin n'ont pas un autre sens, et ils n'impliquent rien qui ressemble à l'impératif catégorique. On les appelle encore des devoirs moyens [2], et ils rè-

quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit autem etiam inchoatum; ut, si juste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere. » Cf. Cicéron, *De Off.*, I, 3; III, 4.

1. Cicéron, *De Fin.*, III, 18; IV, 6.

2. Stobée, *Ecl.*, II, 158. Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια.... (voir plus haut)... οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ

gnent en effet sur ces terrains vagues intermédiaires entre le bien et le mal, et que l'orgueil stoïcien avait un instant déclarés indifférents [1]. Ils s'attachent à ces mêmes choses préférables, qui déjà, au nom d'un intérêt majeur, ont forcé la morale de compter avec elles, et qui maintenant obtiennent droit de cité dans la morale même, pour servir de matière et de fondement au bien, si haut placé au-dessus d'elles [2].

Mais si ces choses préférables étaient nettement définies, la casuistique aurait vite fini sa tâche. Il n'en est pas ainsi, et c'est du milieu des circonstances multiples, variables, qui sont comme autant de données d'un problème complexe, qu'il s'agit de dégager cette inconnue : le devoir. Il y a des devoirs dont l'occa-

μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια. Cf. Cicéron, *De Off.*, III, 3.

1. Cicéron, *De Fin.*, III, 18. « Quoniamque non dubium est, quin in his, quæ media dicimus, sit aliud sumendum, aliud rejiciendum; quidquid ita fit, aut dicitur, communi officio continetur. »

2. Diogène Laërce, VII, 128 (cité plus haut). Cicéron, *De Fin.*, III, 6. « Æstimabile esse dicitur (sic enim, ut opinor, appellemus id, quod aut ipsum secundum naturam sit, aut tale quid efficiat, ut selectione dignum propterea sit) quod aliquod pondus habeat dignum æstimatione, quam ille (Zeno) ἀξίαν vocat : contraque inæstimabile, quod sit superiori contrarium. » Cicéron, *De Fin.*, III, 18, *l. c.* Se souvenir aussi de la distinction des τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν et des τὰ δεύτερα κατὰ φύσιν.

sion seule fait des devoirs [1]. Il faut donc tout peser et tout mesurer, savoir les tenants et les aboutissants [2], prévoir les conséquences de ses actes, se rendre compte de sa propre force; et alors seulement le devoir apparaîtra avec quelque distinction et quelque clarté. Mais des règles immuables ne sauraient le fixer d'avance, car ceci est devoir aujourd'hui qui ne l'était pas hier, qui ne le sera pas demain [3]. Il faut faire œuvre de discernement en même temps que de bonne volonté. Il faut demander aux événements des inspirations, et Sénèque cite à ce propos ce vieux proverbe : « Le gladiateur prend conseil sur l'arène [4]. »

C'est parfois résoudre un problème que faire son devoir, disions-nous. Les stoïciens répètent en effet qu'il faut suivre la nature; mais quel que soit le sens dans lequel on prenne cette

1. Epictète, *Diss.*, III, 14. Τῶν πραττομένων τὰ μὲν προηγουμένως πράττεται, τὰ δὲ κατὰ περίστασιν, τὰ δὲ κατ'οἰκονομίαν, τὰ δὲ κατὰ συμπεριφορὰν, τὰ δὲ κατ'εὔστασιν. Diogène Laërce, VII, 109. Καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. Καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν. Ἀνάλογον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον. Ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί. Καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ ἀεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι, καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια. Ὁ δ'αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον. Cf. Cicéron, *De Off.*, *passim*.

2. Epictète, *Manuel*, 29. *Diss.*, III, 15.

3. Diogène Laërce, *id.*

4. Sénèque, *Lettres*, 22.

maxime célèbre [1], il faut connaître la nature pour la suivre; et si la science n'est pas la vertu, elle en est le commencement [2]. Epictète reçut un jour la visite d'un malheureux père qui croyait agir selon la nature en fuyant la chambre de sa fille malade [3]. Il obéissait en effet à un sentiment naturel aux cœurs sans énergie, mais non à la vraie et saine nature qui nous fait une loi de la sollicitude pour nos proches. S'il n'eût pas été ignorant ou sophiste, il eût été meilleur père. Aussi Épictète le renvoya-t-il à l'école.

A l'école il apprendra la dialectique, et la parenté est étroite pour les stoïciens entre la dialectique et la morale [4]. Les Épicuriens leur en font un reproche [5], et Plutarque avec les Épicuriens [6]. Le devoir, dit et redit Cicéron, est ce dont on peut donner une raison probable [7]. Car

1. Voir Cicéron, *De Fin.*, IV, 6, et *passim*.

2. Voir Sénèque, *Lettres*, 88.

3. Epictète, *Diss.*, I, 11. Cf. Cicéron, *De Fin.*, I, 19.

4. Diogène Laërce, VII, 83. Καὶ τοιοῦτοι μὲν ἐν τοῖς λογικοῖς οἱ στωικοὶ, ἵνα μάλιστα κρατύνουσι διαλεκτικὸν μόνον εἶναι τὸν σοφόν· πάντα γὰρ τὰ πράγματα διὰ τῆς ἐν λόγοις θεωρίας ὁρᾶσθαι, ὅσα τε τοῦ φυσικοῦ τόπου τυγχάνει καὶ αὖ πάλιν ὅσα τοῦ ἠθικοῦ.

5. Cicéron, *De Fin.*, I, 19, et II, 9.

6. Plutarque, *Des Notions communes*..., 29.

7. Cicéron, *De Off.*, I, 3. « Medium autem officium id esse dicant, quod, cur factum sit, ratio probabilis reddi possit. » Cf. *De Fin.*, III, 17. « Est autem officium, quod ita factum est, ut ejus facti probabilis ratio reddi possit. » Diogène Laërce,

il ne faut guère songer à la certitude, c'est-à-dire au bien absolu. L'absolu nous échappe le plus souvent, quelque aspect que nous en voulions saisir, beauté morale ou vérité; dans la pratique il faut se contenter et d'une vertu moyenne et d'un degré intermédiaire de la connaissance [1]. — Mais, quelque degré qu'il nous soit donné d'atteindre, c'est la dialectique qui nous guide, qui nous détourne des mauvais chemins, et découvre à nos yeux les belles routes de la nature que cachait la poussière accumulée des intérêts et des sophismes.

Il faut faire un choix raisonnable des fonctions; mais quelles sont les fonctions dont le choix peut être raisonnable? — Le bien consiste à vouloir ce qui est bien; mais quels sont les biens dont la poursuite est un bien plus grand? — Il faut suivre la nature, mais par où faut-il aller pour la suivre? — Voilà les

VII, 107. Ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμὸν. οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα. Cf. STOBÉE, *Ecl.*, II, 158. SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. Math.*, VII, 158.

1. CICÉRON, *Sec. Acad.*, I, 11. « Sed inter scientiam et inscientiam, comprehensionem illam, quam dixi, collocabat, eamque neque in rectis, neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat. » — Ce passage, comparé à la façon dont Cicéron parle ailleurs des *media officia*, et rapproché de la note précédente, autorise le parallélisme que nous établissons entre les degrés de connaissance et les degrés de vertu.

diverses façons pour un stoïcien de poser ce problème éternel : Comment passer de la morale théorique à la morale pratique? Comment appliquer les lois générales à des cas particuliers?

Et il est souvent arrivé ici aux philosophes de se débarrasser de leurs formules et de parler le langage de tout le monde. « Il n'en est point de la vertu comme d'un art, dit Cicéron, et la théorie n'y est rien sans la pratique [1]. » — « Que penseriez-vous, s'écrie un véritable prédicateur laïque, le philosophe Dion [2], d'un homme qui vous dirait : je suis laboureur, et qui, sans posséder ni champs, ni instruments de travail, passerait sa vie au milieu des plaisirs de la ville? » c'est-à-dire que penseriez-vous d'un homme qui vous dirait : je suis sage, mais dont la sagesse resterait une théorie et une attitude, et ne pénétrerait pas toute la conduite? C'est que la sagesse n'est rien dans la vie, si elle n'y est tout, si elle n'en inspire les moindres démarches, si elle n'en illumine tous les détails. Mais là justement est la difficulté. Comment mettre d'accord avec la spéculation forcément limitée dans ses prévisions et abstraite dans ses lois, la pratique quotidienne,

1. Cicéron, *De Rep.*, I, 2.
2. *Discours* 70 *sur la philosophie.*

dont les éléments sont infiniment divers, et se plaisent à étonner, par des combinaisons nouvelles, les vétérans de la vie? Aussi l'homme, qui souvent s'égare, en est réduit à se faire une excuse du trouble de ses yeux, et un refuge de sa bonne volonté trompée. — Du moins est-il possible de prévenir quelques-uns de ces égarements en multipliant les règles, et en en faisant les auxiliaires de la conscience pour toutes les luttes qu'elle peut avoir à soutenir. Parce qu'on ne peut prévoir tous les cas qui se présentent, il serait puéril de renoncer à en prévoir aucun. Au contraire, il faut faire descendre la loi dans les faits, et en éclairer à sa lumière le plus grand nombre possible. — Mais, sans parler de ces cas obscurs et compliqués qui sont les problèmes de la conscience, c'est déjà un problème que de traduire la loi en un fait matériel précis. Faites le bien, nous dit-on, mais qu'est-ce qui est bien? Epictète insiste à maintes reprises sur cette difficulté : « Suffit-il à celui qui ne veut pas être trompé dans l'usage de la monnaie d'avoir seulement entendu dire : « Reçois les drachmes de bon aloi, et rejette les fausses? » Cela ne suffit pas [1]. Ailleurs il

1. Epictète, *Diss.*, I, 7 (traduction Thurot). Cf. *id.*, 11, et *Manuel*, 52.

compare le moraliste à un médecin. Tout le monde sait ce qu'on entend par santé et maladie; mais la difficulté est de savoir quand il faut, pour rétablir la santé, ordonner la diète, une saignée, des ventouses [1].

Le casuiste est le praticien de la morale. D'ailleurs, pour s'occuper de la pratique, il n'oublie pas la théorie; pour s'occuper des cas, il n'oublie pas les lois; mais il soumet les cas aux lois, mais il concilie ces deux inconciliables, la pratique et la théorie.

En résumé, l'origine de la casuistique nous paraît double dans le stoïcisme. A l'utopie morale, qui trouve son expression dans les paradoxes, succède une série de concessions qui entraîne les stoïciens jusqu'à admettre des conflits entre l'utile et l'honnête. De là une casuistique qui a eu des moments de fermeté, et aussi de faiblesse. — Mais l'honnête seul suffit aux obscurités et aux conflits. C'est souvent un problème de savoir ce qui est le plus honnête. C'en est même un de savoir tout simplement ce qui est honnête. De là une casuistique sans laquelle la loi morale ne serait qu'une belle abstraction.

1. Epictète, *Diss.*, II, 17.

CHAPITRE II

LE PHILOSOPHE ARISTON

La casuistique stoïcienne trouva, dès sa naissance, un adversaire dans le philosophe Ariston. C'était un disciple de Zénon, et, semble-t-il, un des plus brillants [1]. Il donna un instant son nom à une secte distincte du stoïcisme, mais qui vécut peu de temps. Marc-Aurèle trouve dans ses ouvrages une règle de vie qui le fait rougir de lui-même. C'est sous l'influence d'une lecture d'Ariston, qu'il refuse à son maître de soutenir tour à tour le pour et le contre dans une controverse de rhétorique [2]. Mais l'enseignement d'Ariston avait surtout vivement frappé la foule, et, indépendamment de son talent personnel, le caractère de sa doctrine

1. Diogène Laërce, VII, 161.
2. Marc-Aurèle, *Lettres à Fronton*, 33.

suffit à expliquer le succès momentané dont elle jouit. Tout ce qui est excessif plaît aux foules, naturellement fanatiques. Elles n'aiment les centres ni en politique ni en morale, et des hommes qui ne sont souvent rien moins que vertueux, se trouvent être sur la place publique ou dans une salle de théâtre les moralistes les plus farouches. Ariston était ce philosophe tout d'une pièce, cet « homme de fer [1] » qu'il leur faut. — Ajoutez que sa doctrine avait le double privilège d'être simple et de tout simplifier. Il supprime de la science la physique, qui dépasse nos forces, la dialectique, qui ne sert à rien, et de l'éthique même il ne laisse subsister que les définitions et les règles les plus générales [2].

La parenté de la physique et de l'éthique est lointaine, contestée même, et les doctrines stoïciennes sont contradictoires sur ce point [3]. Elles sont unanimes au contraire sur l'étroite union de la dialectique et de l'éthique. Peut-être même

1. Cicéron, cité par Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, I, 12.

2. Diogène Laërce, VII, 161. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 13. Καὶ Ἀρίστων δὲ ὁ Χῖος οὐ μόνον, ὥς φασι, παρῃτεῖτο τήν τε φυσικὴν καὶ λογικὴν θεωρίαν διὰ τὸ ἀνωφελὲς καὶ πρὸς κακοῦ τοῖς φιλοσοφοῦσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου τινὰς συμπεριέγραψε καθάπερ τόν τε παραινετικὸν καὶ τὸν ὑποθετικὸν τόπον · τούτους γὰρ εἰς τίτθας ἂν καὶ παιδαγωγοὺς πίπτειν.

3. Plutarque, *Des Contr. stoïc.*, 9.

les moralistes ont-ils abusé de la dialectique, et les apparences justifient-elles la condamnation d'Ariston. Sénèque et Cicéron, esprits pratiques, puisque ce sont des Romains, se plaignent[1] de ces subtilités dangereuses, auxquelles se plaisaient, comme à une sorte d'escrime morale, les esprits grecs, plus souples et plus amis de l'art pour l'art. On ne cherchait plus en effet qu'à exécuter avec les mots et les idées des passes brillantes, et ce qui devait servir à distinguer le bien du mal servait à les confondre. — Mais c'est surtout après Ariston que l'usage de la dialectique dégénéra en abus. C'est après lui que Chrysippe[2] imagina la méthode qui consiste à soutenir le pour et le contre sur une même question, méthode faite quelquefois de loyauté et d'impartialité, mais le plus souvent de tours d'adresse et de scepticisme. C'est après Ariston qu'on vit un élève de Chrysippe, Carnéade, retourner contre le stoïcisme les armes dangereuses de son maître en dialectique. — Ariston n'a point connu cette décadence, ou, si l'on veut, cette prospérité

1. Cicéron, *De Rep.*, III, 5. Il est vrai que c'est ici Philus, parlant au nom de Carnéade, qui attaque Chrysippe. Sénèque, *Lettres*, 45. Cf. Plutarque, *Des Contr. stoïc.*, 8. *Des Notions communes...*, 29.

2. Plutarque, *Des Contr. stoïc.*, 10.

excessive de la dialectique, et s'il la supprime si légèrement, c'est qu'il supprime du même coup la partie de la morale à laquelle elle se rapportait pour les stoïciens. Il y avait en effet deux parties en morale : la dogmatique, comprenant les définitions et les axiomes, et la parénétique, descendant dans les détails de la vie et donnant pour chacun d'eux un conseil ou un ordre. Ce sont ces détails et ces ordres qui rapetissent la morale pour Ariston, et il ne veut pas que les moralistes s'abaissent jusqu'à la mesquine et banale considération des innombrables incidents de la vie [1]. C'est besogne de précepteur, et non de philosophe de venir dire à tout moment : Faites ceci, ne faites point cela. Et les petits livres qu'on donne aux enfants en apprennent autant sur les mêmes devoirs que les plus doctes traités. « Les plus sublimes idées des philosophes, dit de même Chateaubriand, sont dans les réponses du catéchisme. » — Mais Chateaubriand s'est trompé comme Ariston, s'il a voulu par là faire tort aux philosophes. Car leur ambition, répond excellemment Sénèque [2], est justement d'être les pré-

1. Sénèque, *Lettres*, 94. Toute la discussion qui suit est le résumé de cette lettre. Voir une discussion sur le même sujet dans *le Devoir* de M. J. Simon.
2. Sénèque, *Lettres*, 89.

cepteurs du genre humain, et de faire accepter aux hommes faits les règles qu'on impose aux enfants.

— Mais toute leur peine est perdue, réplique Ariston ; ils convainquent ceux qui sont convaincus d'avance, et n'apprennent le devoir qu'à ceux qui le savent. Les autres, c'est-à-dire les vicieux, sont des malades auxquels vous enseignez ce que l'homme sain doit faire, avant de leur rendre la santé. — Nous objecterons d'abord à Ariston qu'il est bon souvent de rappeler aux gens ce qu'ils savent le mieux. Leibnitz s'exprime sur ce point comme Sénèque : « Une bonne partie des vérités morales et des plus belles sentences des auteurs est de cette nature. Elles n'apprennent rien bien souvent, mais elles font penser à propos à ce que l'on sait [1]. » Est-il vrai d'ailleurs qu'elles n'apprennent rien? Il ne suffit pas d'aimer le bien pour savoir le faire en toute occasion. Que de fois a-t-on cité le mot de M. de Bonald que le difficile n'est souvent pas de faire son devoir, mais de le connaître! — Et c'est science compliquée que celle de nos devoirs, même quotidiens. — Il ne suffit pas non plus d'être sain pour être

1. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 8.

à l'abri de tout risque. Il faut encore suivre certaines règles d'hygiène, et il y a une hygiène pour l'âme comme pour le corps. Elle n'est autre que ces préceptes dont on fait fi. — Mais non seulement ils défendent contre le mal l'âme qui n'en est pas atteinte : ils guérissent l'âme malade et l'aident à se relever. Ariston a tort de croire en effet qu'on passe en un clin d'œil de la maladie à la santé, du vice à la vertu. La vertu ne se rend point après un premier assaut. Il faut conquérir position par position, progrès par progrès. Il faut s'habituer au bien, et c'est par une scrupuleuse obéissance aux règles de détail que l'on arrive à posséder le calme et la force qui illuminent ensuite toute la vie morale. Ce que dit Pascal : pratiquez d'abord, si vous voulez avoir la foi, est rigoureusement vrai de la foi morale. C'est en faisant son devoir qu'on apprend à l'aimer. Encore cet heureux surcroît n'est-il pas donné à tous, du moins n'est-il pas donné également. Quant à cette vertu suprême qui se passerait de règles ou les devinerait, ce serait une sorte de génie moral, et comme le génie en toutes choses, le privilège d'une élite. Au commun des mortels il faudra donc toujours des conseils et des maîtres; car pour lui il y a un

apprentissage au métier d'honnête homme.

Ariston a en réserve un dernier argument. Si vous voulez, dit-il, donner des préceptes pour toutes les circonstances où nous pouvons nous trouver engagés, c'est une œuvre sans fin, c'est une entreprise irréalisable. Il vous faudra des codes différents pour les capitalistes, les cultivateurs et les commerçants. Il y aura un code des maris pour ceux qui auront épousé des jeunes filles, un autre pour ceux qui auront épousé des veuves, un pour les maris de femmes richement dotées, un pour les maris de femmes sans dot. — Sénèque se contente de répondre : Vous exagérez l'embarras du moraliste devant l'immense variété des faits. Il y a des principes généraux qui embrassent les cas particuliers, et pour les différences de personnes, de temps et de biens, elles sont prévues par d'autres principes qui viennent modifier les conséquences tirées des premiers. — Nous ajouterions, si nous ne l'avions déjà dit, qu'il nous semble étrange, parce que notre science morale ne saurait être infinie, de renoncer à ce que nous en possédons. Abandonnera-t-on une modique fortune par dépit de ne pouvoir amasser les trésors que l'on a rêvés? Au contraire, si on est ambitieux, on se

sert du bien que l'on a pour en acquérir un plus grand. Ainsi fait celui qui a l'ambition de la vertu. Par l'étude et la pratique des règles, il donne à son esprit une forte discipline, et il trouvera en lui à l'occasion les ressources nécessaires pour résoudre les cas que ces règles n'ont pu prévoir. Mais s'interdire la moindre prévision, c'est se condamner à être pris au dépourvu au premier événement. La pratique quotidienne déroutera et trouvera gauche, devant le moindre obstacle, ces théoriciens de la morale. Des deux parties de la vertu, suivant les anciens et suivant Sénèque [1], la contemplation et l'action, ils se seront bornés à la première. Ce seront des penseurs plutôt que des gens de bien. Encore pourrait-on se demander à quoi ils penseront, sinon aux actes humains et à leurs lois, et ce que peut bien être en pareille matière la théorie sans la pratique, la contemplation sans l'action.

Telles sont, sans doute, les raisons par lesquelles Cléanthe [2] combattit Ariston. Ce fut Cléanthe qui l'emporta. La parénétique eut sa place marquée dans la philosophie. La morale admit même divisions et subdivisions, qui

1. Sénèque, *Lettres*, 94.
2. Sénèque, *id.*

lui firent serrer de plus près la réalité [1]; et Posidonius [2] imagina des branches nouvelles de recherches psychologiques : l'aetiologie [3], ou l'étude des causes, l'éthologie ou description des vertus et des vices. Dès la quatrième ou cinquième génération de stoïciens, probablement sous l'influence du même Posidonius et de son maître Panétius, nous assistons à une véritable éclosion de consolations, d'exhortations et de traités divers [4]. Ce fut la floraison littéraire du stoïcisme. On en vint même à se perdre dans le détail, et à sacrifier aux branches le tronc commun, la morale théorique, la dogmatique [5]. C'était l'inévitable réaction, et l'excès contraire à celui d'Ariston.

Sénèque qui juge la querelle de loin se tient à égale distance des deux partis extrêmes, et combat l'un après avoir combattu

1. « Sextus speaks of two τόποι — a παραινετικὸς and a ὑποθετικός [1]. Both terms, however, appear to denote the same thing; for ὑποθετικὸς is defined by Muson. in Stob. *Floril.*, 117, 8, as παραινετικός. » Zeller, *Stoïciens, Epicuriens et Sceptiques* (traduction anglaise), p. 297, note I. Voir aussi les divisions proposées par Diogène Laërce, VII, 84. Voir Sénèque, *Lettres*, 89, et Epictète, *Diss.*, III, 2.

2. Sénèque, *Lettres*, 95.

3. Quelques-uns lisent « etymologiam ».

4. Voir Zeller, ouvrage cité, p. 299, notes 2 et 3. Voir aussi notre chapitre vii.

5. Sénèque, *Lettres*, 94 et 95.

1. Voir plus haut.

l'autre [1]. Il montre avec force tout ce que la morale doit à la théorie, aux dogmes. Les préceptes suffiront peut-être pour gouverner une vie que n'agitera aucune tempête. Mais il est des circonstances où la vertu ébranlée a besoin d'un puissant renfort. Il faut qu'elle tienne nos consciences attachées par une foi profonde que les dogmes seuls peuvent inspirer. — De plus, sans cette foi nous ne serions capables que d'une honnêteté de détail. Notre vie morale n'aurait point cette unité, qui, surtout pour un stoïcien, en fait la beauté. Toute direction constante faisant défaut, nous suivrions les oscillations de ce guide inconstant, l'opinion, et nous risquerions de faillir au premier obstacle. Il faut un but dont la vue soutienne nos efforts et dirige nos pas. Enfin, et Sénèque lui-même nous fournit en partie cette comparaison, si un tronc sans branches et sans feuilles est un arbre mort, les feuilles ne peuvent non plus verdir d'elles-mêmes, et il faut qu'elles tirent du bois la sève et la vie [2].

1. Voir Sénèque, *Lettres*, 95.

2. Il est curieux de retrouver dans la polémique religieuse du XVIIe siècle la même pensée et les mêmes expressions : «... vouloir supprimer les actes que la charité contient en vertu d'une certaine manière .... c'est de même que si l'on disait qu'il ne faut point développer dans un arbre les branches, les feuilles et les fruits, sous prétexte que la racine ou le pépin même les contiendra en vertu. » Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, III. Voir la fin de ce chapitre.

Nous n'avons encore étudié qu'un côté de la doctrine d'Ariston, ou plutôt nous n'avons étudié que les conséquences de cette doctrine pour l'enseignement de la morale. Il est inutile pour Ariston de donner des préceptes de détail, parce qu'en réalité le détail est indifférent, c'est-à-dire qu'il fit descendre dans les choses, suivant l'antithèse de Cicéron [1], la rigueur que le fondateur du stoïcisme avait mise dans les mots, et maintint à la lettre cette universelle indifférence qu'avait affirmée Zénon et qui avait tant embarrassé sa doctrine [2]. On a [3] même voulu faire de lui le vrai continuateur de Zénon pour cette raison sans doute, et aussi parce qu'avant lui et comme lui Zénon avait déclaré que la justice, la tempérance et le courage n'étaient que les différents noms d'une même vertu [4]. Ses contemporains ne s'y étaient pour-

1. Cicéron, *Prem. Acad.*, II, 42.

2. Cicéron, *De Leg.*, I, 21. « Si, ut Chius Aristo dixit, solum bonum esse diceret quod honestum esset malumque quod turpe, ceteras res omne plane pares ac ne minimum quidem utrum adessent an abessent interesse. » Cf. Cicéron, *id.*, 13. *De Fin.*, *passim*. Diogène Laërce, VII, 160. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 64. Plutarque, *Des notions communes....*, 27.

3. Voir Zeller, ouvrage cité, p. 389, note 1.

4. Sur l'opinion d'Ariston, voir Galen, *Hipp. et Plat.*, VII, 1-2. Diogène Laërce, VII, 161. Plutarque, *De la vertu morale*, 2. Sur celle de Zénon, voir Plutarque, *De la vertu morale*, 2. Ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δ'αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δ'ὑπομενετέοις ἀνδρίαν. Cf. Cicéron, *De Fin.*, IV, 26.

tant pas trompés, puisqu'ils l'avaient considéré comme le fondateur d'une secte nouvelle, et nous verrons, chemin faisant, de quels philosophes il serait plutôt l'élève.

Mais il importe d'étudier en elle-même et de discuter la thèse de l'universelle indifférence. Si Ariston s'était contenté d'affirmer la valeur incomparable de la vertu, tous les stoïciens seraient de son parti, et tous les honnêtes gens avec les stoïciens. Nous comprenons qu'il ait pu sur ce point tirer à lui l'autorité de Platon [1]. Il pouvait sans peine aussi exercer son esprit satirique, et, des hauteurs de la vertu, mépriser la vanité de tout ce que les hommes jugent du plus haut prix [2]. — Si même il avait voulu dire que c'est par le dedans qu'il faut juger de la vertu, et que l'intention seule nous fait bons ou méchants, il aurait avec lui Sénèque, cet éclectique dont le stoïcisme n'est, pour ainsi dire, que celui de tout le monde. A maintes reprises en effet, dans le traité *des Bienfaits*, Sénèque nous dit que la façon de donner, et même de recevoir, vaut mieux que ce qu'on donne [3]. C'est l'intention qui fait le mérite ;

1. D'après Clément d'Alexandrie, cité par Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, II, 20.
2. Sénèque, *Lettres*, 115.
3. Sénèque, *Des Bienfaits*, I, 8; III, 18; IV, 21.

c'est elle aussi qui fait la faute. On peut être assassin sans avoir tué personne [1].

> Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum
> Facti crimen habet [2].

Sénèque nous rapporte même que dans certaines nations les vœux inhumains étaient réputés crimes, et que Démade fit condamner à Athènes un entrepreneur de pompes funèbres, pour avoir désiré avec trop d'âpreté des bénéfices qu'il ne pouvait trouver que dans la mort de ses concitoyens [3]. Enfin l'adversaire d'Ariston, Cléanthe, propose l'exemple et comme le cas de conscience suivant : J'ai envoyé deux esclaves chercher Platon à l'Académie. L'un a fouillé tous les endroits où il espérait le rencontrer, et m'est revenu épuisé et désappointé. L'autre s'arrête devant le premier charlatan; pendant qu'il flâne et qu'il joue, il voit passer Platon, et trouve ainsi sans avoir cherché. A qui est dû l'éloge, à qui le châtiment? — Je louerai, répond Cléanthe, celui dont les efforts ont été malheureux, je châtierai celui que sa fainéantise a si bien servi [4].

1. Sénèque, *De la constance du sage*, 7.
2. Juvénal, XIII, 208.
3. Sénèque, *Des Bienfaits*, VI, 38.
4. Sénèque, *id.*, VI, 11.

Voilà dans quelle mesure il faut juger indifférent tout ce qui n'est pas la bonne volonté. Mais la volonté n'est bonne elle-même qu'en tant qu'elle veut le bien ou ce qu'elle croit être le bien. En niant la valeur au moins relative et imaginaire de son objet, on supprime sa valeur propre. C'est pourtant ce qu'a fait Ariston. Là, il cesse d'être stoïcien, il devient sceptique, et je ne vois pas ce que peut être la vertu pour les sceptiques, à moins qu'elle ne soit de mettre en pratique leur théorie, et d'arriver à cette indifférence réelle qu'ils appellent ataraxie ou apathie. C'est Cicéron qui rapproche avec insistance Ariston et Pyrrhon [1]. Mais en même temps il les distingue par une importante remarque [2]. Ariston n'a pas l'audace ou plutôt la déraison de Pyrrhon. Il déclare les choses indifférentes en droit : il avoue qu'en fait elles ne le sont pas, et qu'il y a en nous mille désirs et mille aversions. — Mais qu'arrivera-t-il alors si la morale persiste à se tenir au-dessus de ces désirs, de ces aversions et de leurs objets, si elle ne descend pas dans l'arène, pour ainsi dire? Plutarque va répondre, et rarement sa

1. Cicéron, *Prem. Acad.*, II, 42. *De Fin.*, II, 13; III, 3; IV, 16. *De Off.*, I, 2.

2. Cicéron, *De Fin.*, IV, 16. *Prem. Acad.*, II, 42. (Différence entre ἀδιαφορία et ἀπάθεια.)

critique a été mieux inspirée : « Il y a chez les Ethiopiens un peuple où un chien est roi ; à ce titre tous les honneurs lui sont prodigués ; mais c'est le peuple qui exerce effectivement le pouvoir. Ainsi en est-il de la vertu chez vous ; vous lui rendez, comme au souverain, comme au seul et unique bien, toute espèce d'hommages ; cependant vous raisonnez, vous philosophez, vous vivez, vous mourez comme tout le monde, avec et d'après les choses indifférentes. Bien plus, chez ce peuple d'Éthiopie, le chien demeure sur son trône, entouré de respect, inviolable ; personne ne songe à le tuer ; vous, vous faites bon marché de la vertu, et vous la sacrifiez pour conserver la santé et les richesses [1]. » En un mot, mettre le bien où le met Ariston, c'est le reléguer avec honneur dans un coin, et vivre sans plus se soucier de lui, au gré de nos instincts ; — ou bien c'est faire consister le bien dans ces instincts même, quels qu'ils soient, et dans la liberté avec laquelle nous les satisfaisons tous. Cette façon de ne pas pratiquer, ou de pratiquer le bien a un nom, c'est le cynisme. C'est sans doute un écho invo-

1. Plutarque, *Des notions communes...*, 11. Nous nous sommes borné à reproduire la traduction de M. Gréard (*La morale de Plutarque*), désespérant de pouvoir donner plus de vivacité à l'apologue de Plutarque.

lontaire des doctrines d'Ariston, et une réminiscence cynique [1] que ce passage où Chrysippe exalte les pires actions, en montrant que les animaux les commettent comme nous, et instinctivement [2]. C'est encore un oubli cynique de la dignité de sage, et même de la dignité d'homme que ces paroles : « Pour un talent le sage fait trois fois la culbute [3]. » On sait jusqu'où Diogène avait poussé l'application de ces doctrines [4]. Mais la morale de Diogène n'est-elle pas l'absence de toute morale?

Ce n'est pas assez dire. Le sage stoïcien reste sage en faisant la culbute, et il trouve dans ce titre une absolution anticipée. En passant par lui, toute action se purifie, se sanctifie même. De là cette contradiction souvent reprochée aux stoïciens entre leurs maximes et leur conduite [5]. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Ils honorent le bien, dit-on, et

1. Sur la parenté du stoïcisme et du cynisme, voir Diogène Laërce, VI, 14. Juvénal, XIII. 121. Cf. Zeller, ouvrage cité, p. 387-389; et sur la parenté plus étroite du cynisme et de la philosophie d'Ariston, voir Zeller, *id.*, où cette philosophie est considérée comme une réaction cynique dans le sein du stoïcisme.

2. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 22.

3. Plutarque, *id.*, 30.

4. Plutarque, *id.*, 21.

5. Epictète, *Diss.*, IV, 5. Plutarque, *Des notions communes...*, 23, et *passim*.

font le mal. Mais ce mal est mal chez autrui, non chez eux. Le sage pèche honnêtement, comme dit Sénèque [1]. Le sage sait être pris de vin, sans être ivre [2], de même qu'il peut être frappé, sans recevoir l'injure [3]. Les choses changent de nom pour lui [4]. L'agent justifie l'action, les fins justifient les moyens. « Tout ce que font les débauchés et les ignorants, le sage le fera aussi, mais non de la même manière, mais non dans les mêmes vues [5]. » Il mentira, mais à propos [6]. C'est qu'il possède l'art de diriger son intention. Les autres quitteront la vie par crainte de la douleur, lui par aversion pour un désordre, qui, sans être un mal, vient néanmoins troubler les fonctions [7]. Il use aussi des restrictions tacites dont parle Sénèque :

1. Fragment cité par Lactance, *Instit. Div.*, III, 15.
2. Sénèque, *Lettres*, 83, et Stobée, cité par Juste Lipse, *Manuductio ad stoïcam philosophiam*, III, 18.
3. Sénèque, *Des Bienfaits*, II, 35. *De la constance du sage*, 3.
4. Sénèque, *De la constance du sage*, 3.
5. Sénèque, fragment cité par Lactance, *Instit. Div.*, III, 15. Cf. Sénèque, *Lettres*, 5 et 103.
6. Stobée, *Ecl.*, II, 230. Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 47. Βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις· πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρῶνται πρὸς τοὺς φαύλους καὶ φαντασίαν παριστᾶσι πιθανὴν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως· ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία ψευδοῦς ἔσται και τῆς ἀπάτης.
7. Ravaisson, *Mémoire sur le stoïcisme*. Voir dans un autre chapitre l'étude de ce cas de conscience du suicide. Cf. Sénèque, *Lettres*, 58.

« Si je le puis; » « si je le dois ; » « si tout est alors comme aujourd'hui [1]. » Enfin, il sait rester stoïcien sans être gêné par son stoïcisme. Sa philosophie et ses passions ou ses intérêts font bon ménage. Il sait tout accommoder; et cette science des accommodements a même un nom dans le stoïcisme : c'est l'économie [2].

Les premiers, les cyniques avaient déclaré indifférents les objets et les actions [3]. Les premiers ils avaient déclaré que le sage ne pouvait pécher [4]. Voilà à quels compromis ces assertions entraînèrent leurs héritiers, ou plutôt leur seul héritier, Ariston. Et voilà la pire des casuistiques, avec tout son cortège de directions d'intention et de restrictions tacites [5], introduite dans le stoïcisme par les adversaires même de la casuistique.

Elle ne resta pas, semble-t-il, une singula-

1. Sénèque, *Des Bienfaits*, IV, 39. Cf. Cicéron, *De Off.*, III, 29.

2. Οἰκονομία, en latin *dispensatio*. Voir Gataker, *ad Marc. Ant.*, XI, 18.

3. Diogène Laërce, VI, 11, 103.

4. Diogène Laërce, VI, 105.

5. Il faudrait ajouter à la liste de ces aberrations du stoïcisme l'apologie de fautes difficiles à nommer en français, de l'amour pour les jeunes garçons (Diogène Laërce, VII, 129. Stobée, *Ecl.*, II, 118, 238), de la prostitution (Sextus Empiricus, *Pyrrh.*, III, 201), de l'inceste (Diogène Laërce, VII, 188). Ne s'est-il pas trouvé des stoïciens pour déclarer « indifférentes » des unions comme celle d'Œdipe et de Jocaste? (Plutarque, *Des contr. stoïc.*, 22).

rité inoffensive. Elle pénétra dans les mœurs, faisant perdre au vice la conscience de lui-même, et, avec la conscience, la honte, son dernier frein. On eut chez soi le buste de Chrysippe, de Cléanthe ou d'Aristote; on déclama contre son siècle, et par cet étalage stoïque on se crut quitte envers la vertu et libre d'agir pour le reste à sa fantaisie. A l'entendre, vous prendriez celui-ci pour un Caton. Sentez sa barbe. — Vous admirez la sévérité indignée avec laquelle celui-là, un magistrat, juge et condamne les femmes adultères. Regardez-le: sa toge est transparente. Mais il a réponse à tout : « il fait si chaud en juillet; j'étouffe. » Siège donc tout nu, s'écrie Juvénal, il y aurait moins d'infamie [1]. Tacite, comme Juvénal, met ses contemporains en garde contre ce vice nouveau, l'hypocrisie [2]. Un stoïcien, dont l'air et le maintien respiraient l'honnêteté, s'était fait le délateur de son patron, de son ami, et l'odieux de cette déposition avait étonné les Romains d'alors, qui ne devaient pas s'étonner facilement. Cependant ce philosophe trouva quelqu'un pour l'excuser

1. JUVÉNAL, *Satires*, II. Cf. III.

2. « Dedit exemplum præcavendi, quomodo fraudibus involutos aut flagitiis commaculatos, sic specie bonarum artium falsos et amicitiæ fallaces. » *Annales*, XVI, 32. Voir aussi *Histoires*, IV, 10 et 40.

et le défendre, et ce fut un autre philosophe. Triste exemple pour la société romaine, et qui lui venait des derniers dépositaires de son honneur, des stoïciens. Il se glissa ainsi dans cette phalange d'honnêtes gens, où se recrutaient les maîtres de la jeunesse et les conseillers de l'âge mûr, des hypocrites, dignes d'être comparés par Sénèque à ces charlatans dont les étiquettes font croire à des remèdes, mais dont les tiroirs ne contiennent que des poisons [1].

Le mot d'hypocrite est-il juste cependant? L'hypocrisie vraie, c'est-à-dire l'intention bien arrêtée d'en faire accroire par son attitude et son langage, serait non seulement un vice trop odieux pour être commun, mais un rôle trop difficile à soutenir pour être joué longtemps. Le malheur et l'excuse de l'homme tout à la fois, c'est qu'il entre dans son personnage au point de s'identifier avec lui, et de ne plus avoir à feindre ni à mentir. Les moins mauvais se trompent les premiers, puis trompent autrui; les pires commencent par autrui, mais finissent fatalement par eux. Je me représente sans peine un Tartufe convaincu, et d'autant plus dangereux qu'il ne risquerait plus de se

1. Sénèque, *Fragments*, 13. Cf. *Lettres*, 29.

trahir. Le tragique Tartufe de Molière serait devenu lui-même ce Tartufe-là, si l'exempt lui avait laissé le temps de la métamorphose. A la longue, il aurait adapté sa conscience à son personnage, et, à force de faire des dupes, il se serait dupé lui-même. Aussi faut-il se méfier doublement de ces consciences que leurs fautes, devenues sophismes, laissent en paix avec elles-mêmes.

La mésaventure du stoïcisme, que nous venons de raconter, n'est pas dans l'histoire morale le seul exemple d'une chute causée par un excès d'ambition. Nous avons déjà nommé les cyniques et Diogène. Celui-là n'est qu'un fantasque dont l'esprit fut la seule dignité. Il ressemble à ces fous de cour, dont l'insolence semblait venger l'universelle platitude, et ne faisait que l'assaisonner. Son apostrophe à Alexandre : « ôte-toi de mon soleil, » ne nous paraît pas mériter d'autre éloge. Et toutes ses hardiesses sont ainsi des boutades ou des extravagances. Cependant son orgueil égale son sans-gêne. Il se croit supérieur à toute règle, parce qu'il les viole toutes. Il se compare au soleil que ne salit point ce qu'il éclaire de sale [1],

1. Diogène Laërce, VI, 63.

et l'on sait s'il abusa de ce brevet d'impeccabilité. Ses contemporains le traitent indifféremment de sage et de chien. C'est que qui veut faire l'ange fait la bête [1].

On a voulu rattacher à des influences venues de l'Orient un stoïcisme trop ennemi du bon sens et du bon goût pour être vraiment grec. Le fait est que c'est en Orient que nous retrouverons, avec la gnose, les mêmes conséquences des mêmes erreurs. L'idéal s'élève encore. Il ne s'agit plus, pour le gnostique, d'acquérir la vertu par une bonne volonté sommaire : il veut s'élever d'un bond à la contemplation de Dieu. Mais si le but diffère, c'est la même impatience dans la poursuite, et ce mysticisme religieux a d'étroites ressemblances avec le mysticisme moral des stoïciens. Même mépris de tout ce qui est humain, surtout de la raison. Même répugnance pour ses lenteurs, c'est-à-dire pour toutes les vertus pratiques. Même orgueil et

1. « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. » PASCAL, *Pensées*, édition Havet, art. VII, 13. Les éditeurs de Port-Royal supprimèrent cette phrase. Craignaient-ils qu'on ne reconnût quelqu'un des leurs dans celui qui veut faire l'ange? Cf. MONTAIGNE, III, 13. « Ils veulent se mettre hors d'eulx et eschapper à l'homme, c'est folie : au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes ; au lieu de se haulser, ils s'abattent. »

qui s'exprime dans les mêmes termes : « Rien ne souille le sage et le pur, tout lui obéit et lui appartient; les choses de la terre ne peuvent pas plus altérer son âme que les ordures des fleuves ne salissent la pureté de la mer[1]. » Ce sont là les « paradoxes » du mysticisme. Le contemplatif trouve dans la contemplation cette inaltérable pureté. — On croirait impossible d'imaginer plus de commodité pour le péché que n'en donne cette absolution perpétuelle. Jamblique renchérit cependant, et autorise l'injustice et l'impureté sous ce prétexte que, pour être contraires aux lois humaines, elles ne le sont peut-être pas à une loi divine que l'on ignore[2]. Grâce à un autre sophisme[3], l'obscénité devint une forme de la piété, destinée à détacher l'homme de la chair par le dégoût. Aux abominations privées et publiques[4], s'ajouta, pour mieux venger la raison

1. Porphyre, *De l'Abstinence*, I, 42, cité et traduit par Denis, *Histoire des théories et des idées morales*, II, p. 329.

2. Voir Denis, ouvrage cité, II, 382. Cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, III. « C'est donc ici que l'on tombe manifestement dans ce dérèglement étrange et si justement reproché aux nouveaux mystiques, qui est, sous prétexte de s'abandonner aux volontés inconnues de Dieu, de mépriser celles qu'il nous a révélées dans ses commandements pour en faire notre règle. »

3. Voir Denis, *id.*

4. Allusion aux phallophories.

méprisée, le ridicule de la superstition et de la théurgie. Pour s'approcher de la divinité, la paresse mystique[1] préféra des rites et des paroles magiques à la lente initiation de la pensée et aux patients efforts de la vertu. Plotin avait dit vrai : « Quiconque prétend s'élever au-dessus de la raison tombe au-dessous[2]. »

La gnose n'a rien d'une secte limitée dans le temps et dans l'espace. Les tendances qu'elle résume animent la doctrine de Philon, pénètrent chez Plotin et Porphyre qui les combattent, et, avec elle, le mysticisme lutte, au sein du christianisme naissant, contre la raison représentée par les pères de l'Église, héritiers de la tradition classique. C'est ce mysticisme oriental qui devint le mysticisme des cloîtres du moyen âge, à travers une chaîne non rompue de transitions[3]. Mais cet enchaînement historique nous intéresse moins que le spectacle instructif pour le moraliste des mêmes causes engendrant les mêmes effets.

Les béguards se contentent de se prêter à l'extase, et se croient, moyennant cette com-

1. Boileau a écrit « un indolent mystique » dans l'*Epitre sur l'amour de Dieu.*

2. Cité par Denis, II, p. 383.

3. Consulter Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, III.

plaisance, affranchis des commandements de Dieu et surtout de l'Eglise. « Ils n'agissent point, écrit Taulère; mais comme l'instrument attend l'ouvrier, de même ceux-ci attendent l'opération divine, ne faisant rien du tout : car ils disent que l'œuvre de Dieu serait gênée par leur opération. » Et le même Taulère ajoute : « Quand on cherche le repos en ne rien faisant,.... on s'expose à toute tentation et à toute erreur, et l'on se donne une occasion à tout mal [1]. » C'est pourtant un mystique que Taulère. Un autre mystique, Gerson, signale le même danger. Maître Eckart avait soutenu que, par une véritable transsubstantiation, dans l'âme éprise de Dieu, l'humanité devenait divinité [2]. « Suivant les partisans de cette erreur, écrit Gerson, l'âme parfaite, ramenée en Dieu, perd sa volonté; incapable de vouloir ou de ne pas vouloir, ne voulant que ce que Dieu veut, elle redevient ainsi ce qu'elle était, avant le temps, dans la pensée divine. Cela posé, ils prétendent en conséquence que, n'ayant plus ni vouloir ni non-vouloir, elle peut sans péché, sans crime,

1. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, X. Cf. *Préface sur les états d'oraison.*

2. Voir Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, III, p. 161.

condescendre à toutes les sollicitations de la chair [1]. » Et la chair sollicita béguards et béguines. Bossuet, s'armant de cette triste expérience contre le quiétisme du XVII[e] siècle, refuse d' « appuyer sur ces horreurs ». Il se borne à cette remarque : « Ce que je ne puis omettre ni dissimuler, c'est, dans le fait, qu'il est presque toujours arrivé aux sectes d'une spiritualité outrée de tomber de là dans ces misères [2]. »

Nous voulons donner de cette vérité historique une dernière preuve. Le quiétisme lui-même nous la fournira. Il semble paradoxal de rapprocher Ariston de Molinos et de Madame Guyon, tant est grande la distance des temps et des idées. C'est pourtant le même fanatisme et la même illusion, et Ariston, né chrétien, n'eût pu être que mystique ou Janséniste [3]. Il eût été partisan du « moyen court [4] »

1. Cité et traduit par HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique,* 2[e] partie, p. 467.

2. BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraison*, X.

3. Nous ne rapprochons point sans intention ces deux expressions. Il nous semble que c'est au fond le même problème qui s'agite dans le conflit de la grâce et de la liberté, et dans le conflit du mysticisme et de la raison. Ce problème est le suivant : oui ou non, ses facultés ont-elles été données à l'homme pour qu'elles servent ou nuisent à son salut? Le Jansénisme, se servant et se défiant de la raison tout à la fois, est un mysticisme inconséquent et guindé.

4. *Moyen court et facile de faire l'oraison du cœur*, titre d'un ouvrage de M[me] Guyon.

pour s'élever à l'oraison, comme il l'était d'un moyen court pour s'élever à la perfection. Il eût déclaré la vertu inamissible [1]. Il eût prêché « l'acte confus et éminent », qui résume les vertus partielles [2], ou plutôt en dispense [3]; car celui qui a obtenu la fin ne se sert plus des moyens [4]. Il eût rejeté ce que Bossuet appelle les réflexions [5], c'est-à-dire la raison appliquée à la vertu, comme il rejetait la dialectique. Il est à croire qu'il eût, comme les quiétistes du XVIIe siècle, offensé l'orthodoxie de Bossuet par son dédain pour un symbole trop détaillé et pour des pratiques trop minutieuses [6]. Mais eût-il poussé aussi loin qu'eux son propre paradoxe de l'indifférence? Les Grecs, stoïciens ou non, ne croyaient pas à l'immortalité de l'âme d'une foi assez pratique et assez forte pour que la pensée du salut devînt un élément prépondérant de la morale. Aussi leur indifférence est-elle limitée aux choses d'ici-bas, et encore fut-elle une utopie. Mais eussent-ils commis le sacrilège et l'absurdité de déclarer

1. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, VI.
2. *Id.*, IV.
3. *Id.*, V.
4. *Id.*, II.
5. *Id.*, V.
6. *Id.*, II.

indifférent cet avenir même dont la considération peut seule résoudre la raison à l'indifférence pour le présent [1]? — Le châtiment de cette folie ne se fit pas attendre pour le quiétisme. Le même homme qui l'avait remis en honneur par ses écrits, le déshonora par la conduite. Molinos fut condamné par la cour de Rome, à la fois pour sa doctrine et pour ses mœurs, exemple vivant de cette logique morale qui mesure la chute à l'erreur, et n'a pas cessé à travers l'histoire de châtier l'orgueil par la turpitude. C'est au mysticisme de tous les temps, moral et religieux, que s'adresse l'invective de Bossuet : « Vous vous guindez au-dessus des nues, et par une aveugle présomption, vous voulez marcher, comme disait le Psalmiste, dans des choses merveilleuses au-dessus de vous : craignez le précipice qui se creuse sous vos pieds. Car cette chute terrible est un moyen de justifier la vérité de cette sentence de saint Paul : « Vous êtes si insensés qu'en commençant « par l'esprit vous finissez par la chair [2]. »

1. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, III.

2. *Id.*, X. Nous devons au rapport de M. Martha l'idée de citer ce beau passage de Bossuet.

Veut-on passer du sacré au profane, du sévère au plaisant? Voici ce que nous lisons chez un contemporain dont la

La casuistique fut la victoire du bon sens stoïcien sur les paradoxes, de la modestie sur la présomption. Elle empêcha le stoïcisme de verser tout entier dans ce précipice dont parle Bossuet, et fit de lui l'école morale des plus honnêtes gens de l'antiquité.

prose espiègle ne ressemble guère à celle de Bossuet : «.... Ces vertus d'apparat ressemblent à ces gros billets de banque qui permettent à certains de ne pas payer leurs menues dettes, sous prétexte qu'ils n'ont pas de monnaie. A ces vertus officielles, je préfère les qualités modestes qui ne sont que des pièces blanches, il est vrai, mais ont un cours plus aisé. » Gustave Droz, *Tristesses et sourires*, p. 31.

CHAPITRE III

DE L'HONNÊTE ET DE L'UTILE

Le philosophe Panétius avait annoncé trois parties à son traité des devoirs [1]. Dans la première il devait traiter de l'honnête, dans la seconde de l'utile, dans la troisième des conflits de l'honnête et de l'utile. Cette troisième partie ne fut pas faite, et, de peur de gâter l'œuvre du maître, aucun de ses disciples n'osa l'achever [2]. Cicéron eut plus d'audace. Mais s'il cesse de traduire Panétius, il ne cesse pas de s'en inspirer, et c'est toujours la pensée stoïcienne qui anime ses discussions morales [3]. D'ailleurs ce sont des stoïciens qu'il cite, et nous trouvons dans Sénèque et Plu-

1. Cicéron, *De Off.*, I, 3; III, 2, 7. *Lettres à Atticus*, XVI, 2.
2. Cicéron, *De Off.*, III, 2.
3. Voir Cicéron, *De Off.*, III, 4 et 7.

tarque des problèmes analogues, et le même esprit pour les résoudre. Hâtons-nous de le dire, cet esprit est également éloigné des deux excès que signalent les casuistes modernes. Ni Cicéron, ni la majorité stoïcienne ne nous semble avoir penché vers le tutiorisme ou le laxisme; et s'il n'était téméraire de porter dans l'étude de l'antiquité des dénominations et des divisions modernes, nous dirions qu'il nous semble plutôt probabilioriste [1]. Mais l'examen de ses décisions vaudra mieux que tous les mots techniques et qu'un jugement général. Il sera d'ailleurs la confirmation de ce jugement.

On se souvient comment les stoïciens en sont venus à faire entrer l'utile en ligne de compte dans les délibérations morales. Un philosophe, nommé Calliphon, plaça le souverain bien dans la conciliation de l'intérêt et du devoir [2]. Mais cette conciliation ne paraît pas toujours possible. Une école proposa certains cas où, la tentation étant grande, le devoir légèrement obscur, elle conseillait de céder. Une autre école combattit ce relâchement, et Cicéron

1. « Le probabiliorisme d'après lequel on doit suivre l'opinion favorisant la loi, à moins que l'opinion contraire ne soit plus probable. » Gury, *Théologie morale : Traité des consciences*, IV, 2.

2. Cicéron, *Prem. Acad.*, II, 42. *Tusc.*, V, 31.

nous fait assister à leur lutte, en prenant d'ailleurs nettement parti.

Un homme [1], qui veut rester honnête, arrive à Rhodes avec une forte cargaison de blé. Il y a disette dans l'île, et il vendrait cher sa marchandise. Mais il sait que derrière lui d'autres vaisseaux arrivent, également chargés de grains. En préviendra-t-il les Rhodiens, au risque de diminuer ses bénéfices? — Rien ne l'y force, répond Diogène de Babylone. Il apporte du blé, l'expose, le vend au prix courant. Il ne vole personne. — Antipater, quoique élève de Diogène, est d'un autre avis. Serait-ce, dit-il, servir, comme tout homme le doit, les intérêts de ses semblables, que de leur cacher l'abondance qui leur arrive? — Mais si je me dois à mes semblables, répond Diogène, je me dois à moi-même. Oui ou non, ai-je le droit d'avoir une fortune à moi, et d'être marchand, l'étant loyalement? Or je ne trompe pas, je me tais, voilà tout. — C'est la même chose, réplique Antipater. Il est des réticences qui sont des mensonges, et votre silence est comparable à celui de l'homme qui ne montre pas sa route à l'homme qui s'égare, crime que les Athéniens jugeaient digne de l'exécration publi-

1. Cicéron, *De Off.*, III, 12, 13.

que. — Et Cicéron est de l'avis d'Antipater.

Autre cas. Un homme[1], honnête d'ailleurs, car c'est toujours ce qu'il faut supposer, veut vendre sa maison parce qu'elle est malsaine, qu'elle menace ruine, et que des serpents habitent toutes les chambres. Doit-il prévenir l'acheteur? Antipater dit oui, Diogène dit non. Et en effet, le propriétaire ne vous force pas d'acheter. Je veux même qu'il ne vante pas sa marchandise. Mais que pouvez-vous lui demander de plus? De mettre cet écriteau : A vendre une maison malsaine? Ce serait évidemment absurde. Que l'acheteur y regarde de près. C'est son affaire. — Cicéron n'en est pas moins de l'avis d'Antipater.

Tous les cas trouvent ainsi Diogène disposé à l'indulgence et aux concessions, et Antipater défendant le devoir contre les séductions hypocrites de l'intérêt[2]. Peut-on[3] donner en payement la fausse monnaie qu'on a reçue soi-même? — Diogène dit oui, Antipater dit non. Vendant un vin qui n'est pas de garde, peut-on ne pas prévenir l'acheteur? Vendant un esclave, peut-on taire ses défauts, ceux du moins que la loi n'oblige pas à déclarer? — Toujours oui,

1. Cicéron, *De Off.*, III, 13.
2. La sévérité d'Antipater finit par le faire appeler « la plume criailleuse ». Plutarque, *Du trop parler*, 23.
3. Cicéron, *De Off.*, III, 23.

selon Diogène, toujours non, selon Antipater.

Tous ces exemples sont empruntés au commerce, et peut-être est-ce justice. C'est dans le commerce, en effet, que les petits mensonges, plus qu'ailleurs, semblent permis, et presque nécessaires. C'est là que la ruse devient un art, voire un mérite, comme s'il y avait guerre ouverte entre le marchand et ses clients, et qu'il fallût nécessairement en sortir voleur ou volé. Il est donc utile de prémunir le marchand contre cette idée que le mensonge fait partie de sa profession, et n'est point une faute pour lui [1]. — L'acheteur a d'ailleurs des devoirs comme le vendeur, devoir qu'on ne se dit pas assez à soi-même. Nous voulons bien imposer à ceux que nous appelons nos fournisseurs de ne pas nous tromper, mais nous nous réservons le droit de profiter de leurs erreurs. Il suffit cependant d'appuyer un peu sur ces indélicatesses pour faire ressortir ce qu'elles ont de répréhensible. Achèterez-vous pour du clinquant ce que vous savez être de l'or, payant ainsi un denier ce qui en vaut mille [2]. — Q. Scévola eut plus de scrupule. Désirant un fonds de terre, et ayant demandé le prix auquel

1. Cf. Marion, *La solidarité morale*, p. 147 et 148.
2. Cicéron, *De Off.*, III, 23.

on voulait le lui céder, il ne le trouva pas assez élevé, et ajouta cent mille sesterces [1].

Antipater et Diogène ne sont pas les seuls stoïciens qui se soient occupés des cas. Dans son traité des devoirs, le philosophe Hécaton donne quelques solutions très curieuses par la diversité apparente de l'esprit qui les dicte. Peut-on laisser mourir de faim un esclave en temps de disette? Oui. S'il faut dans une tempête jeter une partie de la charge à la mer, sacrifiera-t-on un cheval de prix ou un esclave de peu de valeur? Hécaton laisse la question pendante. Mais cette abstention seule n'a-t-elle pas de quoi nous surprendre? Il se contente de dire : l'intérêt nous pousse d'un côté, l'humanité de l'autre. Remarquez qu'il parle d'humanité et non de devoir. Évidemment, pour ce stoïcien, il ne peut y avoir de devoir envers un esclave, et cela explique dans l'espèce sa partialité pour l'intérêt. Car le même philosophe est inébranlable sur d'autres questions, et semble avoir eu une haute idée de la valeur et des droits de la personne humaine. Il se demande [2] si, au milieu d'un naufrage, le sage arrachera, le pouvant d'ailleurs, la planche néces-

1. Cicéron, *De Off.*, III, 15.
2. Cicéron, *id.*, III, 23.

saire à son salut au sot qui la détient, — et il répond négativement. Il refuse même au propriétaire du vaisseau le droit de revendiquer cette précieuse planche; car, tant qu'on est en mer, le vaisseau n'est à personne, il est à tout le monde. — Puis il complique les données du problème : deux naufragés, et qui sont deux sages, ne trouvent qu'une seule planche. Ils ne se la disputeront pas, mais ils discuteront laquelle de leurs deux existences a le plus de prix, comme s'il ne s'agissait pas d'eux, ne laissant parler ni l'intérêt personnel, ni l'instinct, mais la raison. Et si la raison ne décide rien, ils tireront au sort. — Kant lui-même ne croira pas possible un tel degré d'abnégation, et il s'abstiendra plutôt que de donner des conseils qu'il juge impuissants.

On le voit, la grandeur de l'intérêt en jeu n'est pas, aux yeux des stoïciens, une excuse pour la moindre défaillance morale [1]. Il ne faut pas se dire : c'est une si petite faute, et un si grand bien en sortira. Rien de bien ne saurait naître du mal. — C. Marius [2] désespérait d'arriver au consulat. Envoyé à Rome par Métellus, dont il était le lieutenant, il accusa son général

1. Cicéron, *De Off.*, III, 21.
2. Cicéron, *id.*, III, 20,

de traîner en longueur la guerre contre Jugurtha. On le crut; il fut fait consul; il fut chargé de la guerre, et il réduisit Jugurtha. Mais à quel prix tout cela? s'écrie Cicéron. Au prix de la justice et de la bonne foi trahies. — Cicéron ne craint pas de flétrir, pour une faute analogue, son propre parent, Gratidianus. Les préteurs et les tribuns du peuple avaient rédigé ensemble un projet de loi qui devait être populaire. Gratidianus, qui était préteur, devance ses collègues, et le porte en son nom seul à la tribune. Il y gagna des statues qu'on illumina et qu'on encensa. Mais qu'est-ce que cela auprès du titre d'honnête homme auquel par sa conduite il avait renoncé[1]?

La conduite de Gratidianus et celle de Marius étaient évidemment fautives, et eux-mêmes n'ont pu se faire illusion sur leur loyauté. Mais quelquefois le mal se dissimule comme pour tromper les scrupules de notre conscience. Il faut avoir le courage d'y voir clair, et d'écarter toutes les mauvaises raisons, qui, comme autant de nuages, obscurcissent le sens moral. — Crassus et Hortensius [2] passent pour d'aussi

1. Cicéron, *De Off.*, III, 20. Cf. Sénèque, *Lettres*, 70. « Non omni pretio vita emenda est. Quædam, licet magna, licet certa sint, tamen ad illa turpi infirmitatis confessione non veniam. »

2. Cicéron, *De Off.*, III, 18.

honnêtes citoyens qu'ils sont grands orateurs. Or il arriva que quelques filous fabriquèrent un faux testament d'un riche qui venait de mourir, et, pour détourner tout soupçon, se donnèrent comme cohéritiers Crassus et Hortensius. Ceux-ci, agréablement surpris, eurent bien quelques doutes. Mais ils ne voulurent point les approfondir. Après tout, ils n'étaient point faussaires. Si d'autres l'étaient, c'est ce qu'ils n'avaient pas mission de rechercher contre leurs propres intérêts. Ils se crurent ainsi innocents en profitant de la faute d'autrui, et en partageant les dépouilles des véritables héritiers. Cicéron les condamne, et, à ce propos, recommande à ses contemporains plus de scrupule qu'ils n'avaient coutume d'en montrer, paraît-il, en matière d'héritage [1]. C'est ainsi qu'il déclare volées les fortunes obtenues par des amitiés feintes ou des caresses intéressées.

Crassus et Hortensius avaient sophistiqué contre leur propre conscience. Il est d'autres sophismes du même genre contre lesquels nous devons nous mettre en garde. On se dit : J'use d'armes déloyales, mais on en a usé contre moi [2].

1. Cicéron, *De Off.*, III, 18.
2. Plutarque, *De la mauvaise honte*, 13. Cf. Cicéron, *De Off.*, III, 29.

Mauvaise excuse que celle-là. — On se dit encore : j'avais une dette, mais mon créancier est mort. Ma dette n'est-elle pas morte avec lui ? Sénèque ne le pense pas, et il raconte l'anecdote suivante : Un Pythagoricien avait acheté à un cordonnier une paire de sandales ; il n'était pas riche et n'avait pu payer comptant. Lorsqu'il revint quelques jours après à la boutique avec l'argent de ses sandales, il la trouva fermée, et, comme il frappait depuis longtemps, un passant lui dit : « Vous perdez votre temps : le cordonnier est mort. Mais cela ne doit faire de peine qu'à nous. Vous autres, vous croyez qu'il ressuscitera. » Notre philosophe, loin de s'affliger en effet, éprouva d'abord une secrète joie, et remportait, en les faisant sonner dans sa main, ses trois ou quatre deniers. Puis il se fit des reproches de cette joie et se dit : le cordonnier n'est pas mort pour toi, rends-lui donc ce que tu lui dois. Il revint sur ses pas, et par une fente de la cloison il glissa ses quatre deniers [1]. — Zénon donna un exemple analogue [2]. Il avait promis de prêter cinq cents deniers à un homme qu'il découvrit ensuite n'être pas sûr. Il n'en tint pas moins sa

1. SÉNÈQUE, *Des Bienfaits*, VII, 21.
2. SÉNÈQUE, *id.*, IV, 39.

promesse. C'est qu'une promesse nous engage non seulement envers autrui, mais envers nous-mêmes, et l'indignité d'autrui ne doit pas nous rendre moins scrupuleux sur notre propre honneur.

Dans tous ces cas, il ne faut pas craindre de faire plus qu'on ne doit. Ce surplus lui-même est un devoir. Car ce qu'on doit, pour une conscience dont toute l'ambition est de ne pas se brouiller trop ouvertement avec elle-même, ni avec l'opinion, c'est strictement ce que les lois exigent. Or les lois ne peuvent tout prévoir, et le devoir pénètre où elles ne vont pas. On peut violer le devoir, sans les transgresser, en les tournant [1]. De plus la loi punit les fautes qu'on peut toucher de la main, comme dit Cicéron [2]. Mais la morale les poursuit jusqu'au fond des intentions. Elle ne veut pas de l'apparence d'un honnête homme, mais de la réalité. C'est donc encore s'absoudre trop légèrement que de répondre : « je n'ai désobéi à aucune loi » à toutes les questions de la conscience inquiète. En règle générale, il faut tenir pour suspectes toutes les excuses qui se présentent

1. Voir dans le *Montjoie* d'O. Feuillet la théorie de ces accommodements avec la loi.
2. Cicéron, *De Off.*, III, 17.

à nous et nous sollicitent. Nous sommes naturellement trop portés à nous affranchir de nos devoirs, et dans les profondeurs inconscientes de notre conscience tous nos mauvais instincts coalisés s'efforcent d'en ébranler les fondements. Il faut toujours craindre que le doute, qui naît en nous, ne soit le résultat de ce travail lent et secret. Douter qu'une action soit permise, c'est donc être presque sûr qu'elle ne l'est pas. Car ce doute est la dernière forme que prend en nous la tentation ; c'est la ruse suprême du mal, et comme son hypocrisie. Ce qui est juste, écrit Cicéron, brille d'un tel éclat qu'on ne peut s'y tromper. Le doute est le signe du mal. Aussi dans le doute si une chose est juste ou injuste, abstiens-toi [1]. Et Voltaire dit à ce propos : « Voilà la règle de tous les gens de bien, voilà le principe de toute la morale... ; on n'écrira jamais rien de plus sage, de plus vrai, de plus utile [2]. »

Nous n'avons étudié jusqu'ici que les conflits de notre intérêt et de notre devoir : mais il est des cas où c'est l'intérêt d'autrui qui demande grâce, et Cicéron se montre alors plus disposé à l'indulgence et aux transactions. C'est ainsi

1. Cicéron, *De Off.*, I, 9.
2. Voltaire, *Lettres de Memmius à Cicéron.*

qu'il plaide les circonstances atténuantes pour les avocats qui acceptent de mauvaises causes. Il s'interdit à tout jamais d'accuser un innocent, et en général il recommande de ne pas abuser de l'accusation. Mais défendre un client, quoique coupable, pourvu que ce ne soit ni un impie, ni un sacrilège, il n'y voit point de mal, il s'en ferait presque un devoir de charité [1]. Cicéron est avocat, et on pourrait croire qu'il parle *pro domo sua*, mais il cite à l'appui de son indulgence l'opinion formelle de Panétius, et il ajoute que c'était un grave stoïcien.

Si l'intérêt d'un client, prétexte de l'intérêt personnel de l'avocat, n'en est pas moins une excuse valable pour un stoïcien, l'intérêt plus général de la patrie ou de la société légitime tout, ou peu s'en faut. — Un testament [2] vous fait héritier d'une grosse fortune, mais à condition que vous alliez danser sur la place publique en plein jour. — Renoncez, dit Cicéron, à une fortune qu'il faut ainsi acquérir, — à moins, ajoute-t-il, qu'elle ne vous permette de rendre quelque service à l'État; car il n'y a point de honte même à danser pour la patrie. — Le sage, dit-il ailleurs, se sentant mourir de

1. Cicéron, *De Off.*, II, 14.
2. Cicéron, *id.*, III, 24. Cf. I, 24.

faim, ne volera pas un morceau de pain; se sentant mourir de froid, ne volera pas un manteau. Voilà l'intérêt personnel sacrifié avec une courageuse âpreté. Mais est-ce un tyran qui est le propriétaire du manteau? Celui-là est l'ennemi de l'état; il est hors la loi : tout devient honnête contre lui; on peut le tuer, à plus forte raison le voler [1].

Les devoirs de l'homme envers lui-même [2] et les devoirs d'homme à homme s'effacent donc devant l'intérêt de l'État. Ce n'est pas à dire que la politique soit au-dessus de la morale. Car l'État lui-même a sa dignité et ses devoirs. Cicéron [3] condamne la conduite du sénat imposant un tribut à des villes que Sylla avait affranchies moyennant rançon. Il condamne Caton maltraitant et pressurant les fermiers de l'État. A l'intérêt du trésor il ne veut sacrifier ni la justice, ni l'humanité. Il cite au contraire avec un patriotique orgueil Fabricius faisant ramener à Pyrrhus le transfuge qui offre de l'empoisonner; et il compare cette grandeur d'âme à celle d'Aristide et des Athéniens, celui-là s'opposant au projet que Thémistocle avait

1. Cicéron, *De Off.*, III, 6. Cf. III, 4.
2. Voir certaines restrictions dans le chapitre suivant.
3. Cicéron, *De Off.*, III, 22.

formé de brûler la flotte des alliés, après la victoire commune remportée sur les Perses, ceux-ci le repoussant sans le connaître, à ces seuls mots d'Aristide : ce qu'on vous propose est utile, mais n'est point honnête [1].

C'est en temps de guerre qu'il semble surtout difficile de concilier la justice et l'intérêt. La guerre n'est-elle pas un état d'exception où tout devoir est suspendu, où la force ne doit pas se laisser arrêter par le droit? C'est ainsi du moins qu'on a entendu et pratiqué la guerre le plus souvent. Mais l'honneur de Cicéron et du stoïcisme est d'avoir devancé l'opinion de vingt siècles et d'avoir imposé comme des lois à la guerre. — On ne doit entreprendre de guerre que lorsque l'honneur ou le salut de la patrie sont en jeu. Encore faut-il avoir demandé solennellement une réparation pacifique. Car il y a deux moyens de régler un différend, la force et la raison. Les animaux se servent de la force, les hommes ne devraient se servir que de la raison. Si nos adversaires nous y contraignent, du moins faut-il leur déclarer publiquement la guerre qu'on va leur faire, puis se contenter de toute paix honorable franchement

1. Cicéron, *De Off.*, III, 21-22.

offerte, se montrer généreux envers les vaincus, et se faire, de ses ennemis, des amis [1].

D'ailleurs la déclaration de guerre n'avait point supprimé tout droit et tout devoir. Cicéron fait une exception, que les temps excusaient, au sujet des pirates, contre qui toute fraude lui semble permise [2]. Mais une promesse faite à un « ennemi légitime » est une promesse, et qui lie. Q. Pompée et Mancinus avaient conclu un traité avec Numance. Le sénat crut ne pouvoir recouvrer sa liberté d'action qu'en livrant aux Numantins les signataires du traité. Devant le peuple, Mancinus soutint la proposition du sénat, Pompée la combattit. « Où était, dit Cicéron, l'honneur, la probité, la bonne foi? — Avec Mancinus. » Le peuple céda aux prières de Pompée. Il avait montré plus de fermeté et plus de droiture en livrant aux Samnites Véturius et Postumius, sur le loyal conseil de Postumius lui-même [3]. — Dans une autre circonstance, les censeurs romains se chargèrent eux-mêmes de

1. Cicéron, *De Rep.*, III, 18. *De Off.*, I, 11, 12, 13, 23; III, 22. — Cicéron s'efforce de faire honneur au droit fécial romain de ces tempéraments; mais il a beaucoup de peine à interpréter dans un sens pacifique le « Adversus hostem æterna auctoritas ». *De Off.*, I, 12.

2. Cicéron, *De Off.*, III, 29.

3. Cicéron, *De Rep.*, III, 13. *De Off.*, III, 30.

punir des soldats qui avaient violé un serment fait à Annibal [1].

Mais aucun exemple ne prouve avec plus d'éclat ce que nous devons même à l'ennemi que celui de Régulus. Jamais conflit de l'utile et de l'honnête ne rendit le devoir plus difficile, la défaillance plus excusable. Point de doute sur le supplice qui attend Régulus, s'il retourne à Carthage. Ses parents, ses amis le conjurent de rester parmi eux; et, s'il l'eût fait, il n'eût trouvé pour le blâmer que sa propre conscience. C'était trop pour lui, et il partit [2].

On le voit par tous ces exemples : quand le devoir apparaît nettement, il est rare qu'un stoïcien n'ait conseillé de s'incliner et d'obéir. Mais le devoir n'a pas toujours cette netteté, et s'il l'a, il peut la perdre. C'est à la lui faire perdre que les casuistes les plus dangereux ont mis leur habileté, n'engageant point contre le devoir une lutte décisive, mais émoussant les énergies morales par des escarmouches sans

1. Cicéron, *De Off.*, I, 13; III, 32.

2. Cicéron, *id.*, I, 13; III, 27-30. Si nous ne tenions à rester dans le domaine de la morale, il faudrait dire ici le rôle considérable de l'idée de serment dans l'antiquité, idée religieuse plus encore que morale. C'est la religion du serment qui fit de Régulus un héros, et Cicéron nous laisse entendre (*De Off.*, III, 31) qu'avec le scepticisme religieux de son temps on ne trouverait plus de Régulus.

fin, et habituant les consciences à ne reconnaître plus qu'un minimum d'obligations, qui va toujours s'épuisant. — Ce fut le mauvais service rendu à la morale par la dialectique, que d'aveugler le sens du devoir et d'embrouiller les questions qu'elle avait pour mission d'éclaircir.

Ses jeux furent d'abord inoffensifs. Elle soulevait des cas comme ceux-ci : Peut-on se rendre service à soi-même? — Se doit-on de la reconnaissance [1]? — Quels présents peut-on faire aux dieux et aux sages, puisque les uns et les autres possèdent tout à l'avance [2]? Sénèque compare aux tours des escamoteurs les subtiles conclusions des stoïciens. Il regrette le temps perdu à ces futilités. Il reconnaît d'ailleurs qu'elles ne font de mal à personne [3]. Mais nul ne s'en est moqué avec plus de verve que Lucien, dans sa satire des sectes à l'encan. Lorsqu'on demande à Chrysippe ce qu'il sait faire, il dit qu'il possède l'art de clore la bouche à tous ses adversaires. Cet art a un nom : le syllogisme,

1. Sénèque, *Des Bienfaits,* V, 7.

2. Sénèque, *id.*, VII, 4. — Autre cas : « Is, cujus prostitutæ sunt, leno est : omnia autem sapientis sunt : inter omnia autem et prostitutæ sunt; ergo et prostitutæ sapientis sunt : leno autem est, cujus prostitutæ sunt : ergo sapiens est leno. » *Des Bienfaits*, VII, 4.

3. Sénèque, *Lettres*, 45.

et aux objections du marchand incrédule, Chrysippe menace toujours de décocher son syllogisme « indémontrable ». C'est que par voie syllogistique il sait changer un homme en pierre, et de cette pierre refaire un homme. Il sait aussi, ce qui peut être plus grave, toucher en vertu d'un syllogisme, pour l'argent prêté, plus d'intérêt qu'il n'a droit. Il lui suffit de mettre l'usure en forme [1].

C'est là en effet le danger. Beaucoup de sophismes rouleront sur des questions pratiques, et les erreurs se changeront en fautes. Si le sophiste ne s'y trompe pas lui-même, il trompera les intelligences faibles qui l'écoutent, et qui ne demandent qu'à être trompées. Et ainsi le paradoxe d'un homme d'esprit deviendra le crime d'un sot. D'une façon comme de l'autre, c'est la dialectique qu'il faut rendre responsable; et voilà pourquoi les Romains se sont toujours défiés d'elle, et disaient : « il est en train de philosopher (*philosophatur*) » de tout homme qu'ils voyaient méditer quelque moyen honnête de faire le mal.

Un nom est resté attaché à cet usage pernicieux de la dialectique, celui de Carnéade. Car-

1. Voir plus haut.

néade n'est point un stoïcien, mais il est l'élève des stoïciens, et il disait lui-même : « s'il n'y avait point eu de Chrysippe, il n'y aurait point de Carnéade [1]. » On peut donc regarder ses procédés de discussion comme un exemplaire grossi de la méthode stoïcienne, et son scepticisme moral comme l'extrémité de la pente sur laquelle certains stoïciens glissaient. — Il fut un casuiste, mais dans le mauvais sens du mot ; il employa son art, et il en avait beaucoup, à mettre en contradiction et en lutte la sagesse et la justice, comptant bien que celle-ci y succomberait. Il propose les cas de conscience classiques, semble-t-il, dans le stoïcisme, de la maison insalubre, de l'esclave vicieux, ou encore du naufragé hésitant à s'emparer de la planche qui doit le sauver, et il les conclut tous par cette désespérante antinomie : ou vous agirez comme un sot, ou comme un malhonnête homme [2]. — On a essayé de nos jours [3] de réhabiliter Carnéade. Il éveille, dit-on, et in-

1. Diogène Laërce, IV, 62. Cf. Plutarque, *Des Contr. stoïc.*, 10. Il fut aussi élève du stoïcien Diogène. Cicéron, *Prem. Acad.*, II, 30. Sur Carnéade en général, voir, outre les textes cités plus loin : Cicéron, *De Fin.*, II, 18. *De Nat. Deorum*, III, 12. *De Orat.*, I, 11. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VI, 14, 10. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 140. VII, 159-165.
2. Cicéron, *De Rep.*, III, 14-15.
3. Martha, *Le philosophe Carnéade*, article cité.

quiète les consciences au lieu de les mettre à l'aise. Les Romains, auxquels il s'adresse, n'auraient même pas eu un moment d'hésitation. Ils auraient caché, sans scrupule, les défauts de l'esclave et de la maison; il auraient pris la planche. En leur montrant qu'ainsi ils seraient sages sans être justes, il leur ouvre les yeux sur une délicatesse morale qu'ils ne connaissaient pas. — Mais j'aimerais bien alors qu'il sortît, comme Hécaton et Cicéron, de l'alternative qu'il propose, et qu'il ne laissât pas en suspens les consciences qu'il inquiète. C'est démoraliser un homme, et, à plus forte raison, une foule, que de lui montrer ses fautes sans lui laisser croire qu'il lui soit possible de ne pas les commettre. Découverte au moins inutile que celle d'un mal irrémédiable. Il vaudrait mieux alors peut-être ne pas voir du tout, ou, si l'on a vu, garder pour soi son pessimisme. — Mais il ne faudrait pas parler du pessimisme de Carnéade. C'est froidement et pour l'amour de l'art qu'il démontre à ceux qui l'écoutent, et dont il va bientôt lasser la patience, leur radicale malhonnêteté. J'ai même eu tort de dire qu'il laissait les consciences en suspens. Il indique de quel côté elles penchent et doivent pencher. Sa conclusion me semble

en effet assez nette dans un cas qui résume tous les conflits de la sagesse et de la justice, c'est-à-dire de l'utile et de l'honnête. Supposez deux hommes, l'un qui est la vertu même, l'autre un effronté scélérat. Par une étrange méprise, tout un peuple se ligue contre l'homme vertueux et honore le scélérat. Celui-là subit toutes les persécutions, et, qui pis est, passe pour les mériter. Celui-ci est comblé d'honneurs et d'estime. Quel est l'insensé, dit Carnéade, qui hésiterait entre ces deux destinées [1] ? — Je veux bien qu'il y ait parfois quelque paradoxe à être vertueux jusqu'au bout. Mais les paradoxes de Carnéade ne sont point de ceux-là. Une sotte vertu n'est point son affaire. Sa doctrine, s'il avait une doctrine, serait celle du philosophe Calliphon [2], c'est-à-dire qu'il voudrait bien rechercher la vertu, mais la vertu dans les limites de l'intérêt. Ses contemporains ne s'y trompèrent pas, et ne lui firent pas précisément la réputation d'un héros [3]. Une anecdote que

1. Cicéron, *De Rep.*, III, 12.

2. Cicéron, *Prem. Acad.*, II, 45. Sur Calliphon, voir plus haut.

3. Diogène Laërce, IV, 64. Δειλότερον δὲ πως δοκεῖ περὶ τὴν τελευτὴν ἀνεστράφθαι, ὅτε συνεχὲς ἔλεγεν, « ἡ συστήσασα φύσις καὶ διαλύσει ». Μαθών τε Ἀντίπατρον φάρμακον πιόντα ἀποθανεῖν, παρωρμήθη πρὸς τὸ εὔθαρσὲς τῆς ἀπαλλαγῆς καί φησι, « δότε οὖν κἀμοι· » τῶν δὲ εἰπόντων, « τί; » « οἰνόμελι » εἶπεν.

nous rapporte Diogène Laërce en fait foi. Mais que trouver de plus décisif que cette énergique apostrophe de Cicéron, un de ses disciples pourtant, et à qui nous devons presque tout ce que nous savons de lui. « Que notre jeunesse se garde d'écouter Carnéade; car s'il pense ce qu'il dit, c'est un homme infâme, et s'il ne le pense pas, ses paroles n'en sont pas moins épouvantables [1]. »

1. Cicéron, *De Rep.*, III, 16.

Nous demandons la permission de citer ici, et aussi de discuter une jolie page du rapport de M. Martha, où cette partie de notre mémoire est visée. « L'auteur, est-il dit, réfute vivement un des membres de la section de morale, que sans doute il sait être un de ses juges, avec un courage stoïque qui sied au sujet qu'il traite, n'hésitant pas entre l'honnête et l'utile, entre son devoir de philosophe et son apparent intérêt de justiciable. Nous ne blâmons pas son courroux contre la morale équivoque de Carnéade, mais nous lui signalons une omission assez grave. Puisqu'il parle de la casuistique et qu'il énumère tous les cas de conscience, souvent assez épais, imaginés par les anciens, il était équitable de citer le plus délicat de tous, qui a été proposé précisément par Carnéade, et résolu par lui de la façon la plus généreuse : « Si tu savais qu'il y eût en quelque endroit un serpent caché et qu'un homme qui n'en saurait rien et à la mort duquel tu gagnerais fût sur le point de s'asseoir dessus, tu ferais mal de ne pas l'en empêcher. Cependant tu aurais pu impunément ne pas l'en avertir; qui t'accuserait? » Il n'y a pas dans l'antiquité un cas de conscience qui égale celui-là en délicatesse, car il s'agit d'un scrupule tout intérieur, dérobé à la connaissance des hommes, et d'une noblesse tout à fait secrète. Ne pas citer une pareille pensée, juger et accabler les cas de conscience de Carnéade, sans lui tenir compte de cette leçon exquise, n'est-ce pas commettre une injustice? Nous le demandons à l'auteur lui-même, si fort versé dans la casuistique, et nous lui propo-

Un chrétien, Lactance, félicite cependant Carnéade d'avoir montré avec tant de force l'antinomie de la sagesse et de la justice, de l'intérêt et du devoir. N'est-ce pas détruire en effet la chimère philosophique d'un devoir sans fondement et sans espérance? Mais les arguments de Carnéade, qui valent contre Aristote et Platon, ne valent pas, dit Lactance, contre les chrétiens. — Pour ceux-ci, le véritable intérêt est de faire leur devoir, puisqu'en sacrifiant des biens terrestres, ils se donnent des droits

sons ce cas de conscience. » — L'auteur répond que la difficulté soulevée par Carnéade, comme toutes celles qui viennent du même philosophe, n'avait sans doute d'autre but que de montrer l'antithèse du sens pratique et du sens moral, et par là d'autre effet que de désorienter les consciences. Mais il se trouve que Cicéron fait servir cette antithèse à la démonstration de l'existence d'un devoir en dehors de tout intérêt et de toute loi humaine. De là le ton général du morceau, qui, même détaché, garde, nous le reconnaissons, une apparence plus stoïque que sceptique. Disons seulement que c'est le fausser que de le détacher, et que, pour faire honneur à Carnéade de ce stoïcisme de quelques lignes, il faut lui faire honneur aussi du contexte et de la conclusion. Or cette conclusion renvoie justement le lecteur au discours que, dans *la République*, Lélius prononce contre le même Carnéade. En deux mots, dans le passage cité par M. Martha, la donnée seule est du philosophe dont il s'est constitué le patron, la forme et la délicatesse morale qu'elle exprime sont de Cicéron, qui, en interprétant l'argument du sceptique, le retourne contre lui. A moins que ce ne soit là un de ces pièges où peut toujours surprendre son lecteur un philosophe dont toute la dialectique consiste à se contredire et à se réfuter. — On nous a objecté encore que ce jugement, dont le sens, lui, n'est pas douteux : « Que

à une récompense éternelle[1]. — Pour Lactance et pour Carnéade un sacrifice, qui ne serait pas un calcul, est impossible. Mais si Lactance rend la vertu intéressée, Carnéade, dont les prévisions s'étendent moins loin, ne lui trouve pas sa place ici-bas, et la supprime, ce qui est plus grave.

Cicéron n'avait point la ressource suprême de Lactance, et c'est pourtant une pensée analogue qui l'anime dans tous ces débats, à savoir qu'ils ne devraient pas avoir lieu, et qu'il n'y

notre jeunesse se garde d'écouter Carnéade... » et qui conclut l'épisode du troisième livre *de la République*, n'était pas de Cicéron, mais de Lélius. Soit, mais n'est-ce pas Cicéron qui fait parler Lélius? et rien ne nous autorise à croire que ce soit là un personnage sacrifié, condamné à jouer les pères nobles des dialogues et à se faire le champion d'idées surannées. Les premières pages du traité *de l'Amitié* et *de la République* même déposent contre une pareille hypothèse. D'ailleurs, tous les personnages de la *République* se rangent à l'avis de Lélius (*De Rep.*, III, 20), et Philus, que M. Martha appelle un élégant lettré, n'est guère plus tendre pour Carnéade. C'est au début de l'épisode. On charge Philus de représenter l'opinion de Carnéade : « Vous me renvoyez, dit-il, une belle cause, et vous voulez que je me fasse le défenseur de la malhonnêteté; » et plus loin : « Je vais donc me souiller. » — Cependant, dit-on, Cicéron, est disciple de Carnéade. — Partout ailleurs qu'en morale, répondrons-nous, où Cicéron est un dogmatique et presque un stoïcien. En morale, la nouvelle Académie elle-même ne suit pas Carnéade (*Tusc.*, V, 31); et quant à Cicéron, parlant cette fois en son propre nom, dans le traité *des Lois* (I, 13), il appelle ses doctrines perturbatrices (*sic*) et les écarte du débat.

1. Voir Martha, article cité.

a pas de vrai conflit entre l'honnête et l'utile. Sans doute, tous les hommes recherchent leur intérêt; ainsi l'a voulu la nature. Mais leur intérêt vrai est leur devoir, et c'est une dépravation de l'usage qui a distingué ces deux mots. Aussi Socrate maudissait-il ceux qui, les premiers, avaient séparé dans la pensée ce qui était si étroitement uni dans la réalité, et les stoïciens, nous dit Cicéron, se joignent à Socrate. Ils s'efforcent de combattre les préjugés des hommes, et de leur persuader que le meilleur chemin pour atteindre le terme de leurs désirs est l'honnêteté. En suivre un autre est à la fois une faute et une sottise, et renoncer à la vertu c'est renoncer au bonheur [1].

Nous sommes loin des antinomies insolubles de Carnéade. Nous sommes loin même des cas de conscience qu'on peut résoudre, et qu'on aurait tort de ne pas résoudre, si on a eu le premier tort de les poser. Là, l'intérêt balançait un instant le devoir dans notre conscience. C'était trop, et cette hésitation était déjà une faute [2]. Pour couper court à la lutte, Cicéron réconcilie les deux adversaires. D'autres immoleront l'un devant l'autre. Cela revient au

1. Cicéron, *De Off.*, II, 3; III, 3, 8, 18, 28.
2. Cicéron, *id.*, III, 10.

même, et la casuistique reste sans danger, si elle ne s'occupe de pareils conflits que pour les trancher d'un mot. — Une autre question se pose maintenant pour elle. Où est ce devoir avec lequel se confond notre véritable intérêt? Où est cette route qui seule nous mène à tout ce que nous aimons? — Tel est le problème quotidien de la vie morale; et, sans que l'intérêt fasse entendre sa note discordante, il est souvent malaisé de distinguer la voix du devoir.

CHAPITRE IV

ÉTUDE COMPARÉE DES DEVOIRS

C'est encore Cicéron, c'est-à-dire ici Panétius [1], qui pour cette nouvelle étude va être notre guide presque constant. Mais j'imagine que les ouvrages d'Hécaton et de Brutus ressemblaient fort à son traité *des Devoirs*, et que c'est bien à la pensée commune du stoïcisme que nous avons affaire. D'ailleurs nous commenterons et développerons sans cesse son exposition par tout ce qui nous reste de la morale pratique des stoïciens.

Les devoirs sont divisés en quatre grandes classes qui correspondent aux quatre vertus : la science, la justice, la force, la bienséance. La forme de l'honnête, comme dit Cicéron [2], revêt forcément un de ces quatre aspects. —

1. Voir ZELLER, ouvrage cité, p. 300, note 2.
2. CICÉRON, *De Off.*, I, 5.

Cicéron dit peu de chose de la science et des travaux de l'esprit. Il proclame leur supériorité sur les travaux du corps[1]. Mais il semble avoir peur de passer pour un méditatif. C'est un homme d'État qu'il veut et qu'il croit être, et il s'étonnerait sans doute que la postérité lui tînt autant de compte de son traité *des Devoirs* et de ses *Tusculanes* que de son consulat. Cicéron est un philosophe honteux. Cette sorte de respect humain, dont il ne sut jamais se défendre, tient à ce qu'il fut un des premiers philosophes à Rome, où la philosophie fut longtemps avant de conquérir droit de cité. — Elle y réussit cependant, et Musonius aura plus d'audace que Cicéron. Il veut enrôler même les femmes, et persuade à un roi de Syrie, qui visite son école, qu'il ne peut se passer, pour gouverner, de la philosophie[2]. Il pose et résout enfin un cas de conscience, qui devait être souvent posé depuis, mais jamais résolu avec autant de désinvolture, celui des vocations contrariées par l'autorité paternelle. Un fils, dit-il[3], que son père détournerait de la philosophie, lui doit même obéissance que s'il

1. Cicéron, *De Off.*, II, 13.
2. Stobée, *Serm.*, XLVIII, 67.
3. Stobée, *id.*, LXXIX, 51.

recevait de lui l'ordre de voler. Que ne dirait-on pas d'un théologien qui aurait écrit une phrase semblable? — Musonius et Cicéron représentent deux excès contraires. L'un est un timide, l'autre un fanatique; et si ses élèves l'avaient écouté, ils n'auraient fait que strictement ce qu'il faut pour vivre, et n'auraient vécu d'ailleurs que pour philosopher [1]. Le monde eût été peuplé de philosophes, et le paysan eût philosophé à la queue de sa charrue [2]. Il ne faut pas tant demander, et reconnaître que la science ne sera jamais une vertu populaire.

La seconde vertu, la justice, est au contraire la vertu de tout le monde; et il faut qu'il en soit ainsi pour que la société subsiste. La justice [3] consiste d'abord à ne nuire à personne, sauf le cas de légitime défense. Mais elle n'est pas seulement un devoir négatif. Il y a injustice [4] non seulement à faire le mal, mais à le laisser faise. Laisser un homme faire violence à un autre homme, quand on peut l'empêcher, c'est accepter une sorte de complicité. — Il y a injustice [5] à ne pas secourir son semblable en péril;

1. STOBÉE, *Serm.*, LVI, 18.
2. STOBÉE, *id.*
3. CICÉRON, *De Off.*, I, 7.
4. CICÉRON, *id.*
5. CICÉRON, *id.*, I, 9.



du moins c'est une justice incomplète et mal entendue, car il y a comme quelque chose de nous qui ne nous appartient pas : nos facultés ne nous sont pas toutes données pour nous ; nous nous devons en partie; et, dans certains cas, refuser c'est prendre. — Il faut[1] considérer encore comme dû ce qui ne nous coûte rien à donner. De là ces proverbes : Ne disputer à personne l'eau courante. — Donner un conseil loyal à qui nous le demande. — Laisser autrui allumer son feu à notre feu. Notre flambeau, comme dit Ennius[2], ne nous en éclairera pas moins; et, puisque donner ne nous fait aucun tort, ne pas donner serait gratuitement faire tort à autrui. — Ces libéralités économes ne sont d'ailleurs qu'un minimum, et un minimum insuffisant. On a distingué la bienfaisance de la justice. Mais, pour Cicéron, la bienfaisance fait partie de la justice. Il faut donner du sien, et il ne faut pas donner par gloriole[3], mais pour donner. Et par donner, Cicéron n'entend pas seulement donner de l'argent[4]. Payer de sa personne vaut mieux que payer de sa

1. Cicéron, *De Off.*, I, 16.
2. « Nihilominus ipsi luceat, quum illi accenderit. » Cicéron, *id.*
3. Cicéron, *De Off.*, I, 14.
4. Cicéron, *id.*, II, 15.

bourse. — Il faut rendre [1] surtout lorsqu'on a reçu, et l'échange des bienfaits est un commerce où il faut rendre plus qu'on n'a reçu. — Mais il y a deux façons de rendre. Par l'une nous nous débarrassons comme d'une dette qui nous gêne. Cet empressement est de l'ingratitude. Craindre de devoir est outrager notre bienfaiteur. La vraie reconnaissance se plaît à devoir, et, de même, le vrai bienfaiteur est un créancier qui aime à ce qu'on lui doive. De telle sorte que lui payer comptant son bienfait, c'est contrarier ses généreux desseins, et que la meilleure façon de rendre, c'est de recevoir et de devoir avec gratitude [2]. Quant à cette gratitude, il faut la proportionner à l'importance du bienfait, mais surtout à l'intention du bienfaiteur. Il est des gens [3] qui donnent au premier venu. C'est leur plaisir qu'ils cherchent plutôt que l'utilité de ceux qu'ils obligent. A ceux-là nous ne devons savoir gré que du choix qu'ils font de nous pour satisfaire leur manie.

On le voit, c'est le sentiment de la justice qui ne doit cesser de nous guider. Mais il arrive qu'entre la froide justice, et cette justice plus

1. Cicéron, *De Off.*, II, 15.
2. Sénèque, *Des Bienfaits*, II, 31 ; IV, 40 ; VI, 42.
3. Cicéron, *De Off.*, I, 15.

entreprenante et moins mesurée qu'on appelle la bienfaisance, s'élèvent des conflits. Ils sont prévus et réglés. — Nous devons nous acquitter sans faire tort à personne [1], sans même noús faire tort outre mesure, car il faut être juste même envers soi [2]. A plus forte raison lorsqu'il s'agit de prendre l'initiative d'un bienfait. Il faut se défendre contre la partialité du cœur, et contre cette générosité emportée et inconsidérée qui nuirait à l'un pour obliger l'autre. Car c'est voler que de donner de la sorte. Il faut prendre garde aussi de rendre, par excès de condescendance, ce qui s'appelle un mauvais service. Il faut [3] mesurer sa libéralité à ses moyens, et aussi au mérite de chacun ; le bienfaiteur ne doit avoir d'autres préférences que celles de la justice; un bienfait mal réparti serait un bienfait injuste, et mal faire le bien, c'est faire le mal [4]. Il faut enfin distinguer avec Cicéron [5] la prodigalité et la libéralité. Celle-ci a seule l'art de donner, qui est d'être juste en donnant, et d'être utile à qui on donne.

1. Cicéron, *De Off.*, I, 15.
2. Sénèque, *Des Bienfaits*, IV, 40.
3. Cicéron, *De Off.*, I, 14. Cf. II, 20.
4. « Benefacta male locata, malefacta arbitror. » Ennius cité par Cicéron, *De Off.*, II, 18.
5. Cicéron, *id.*, II, 16.

Car il ne suffit pas de vouloir, il faut savoir être bon.

Dans les conflits de la bienfaisance et de la justice, c'est donc la justice qui doit l'emporter; ou plutôt, de même qu'il n'y a pas de justice sans bienfaisance, il n'y a pas de bienfaisance sans justice. Mais d'autres difficultés vont se présenter à propos de cette même classe de devoirs. Car nous avons des devoirs envers tous, mais non des devoirs égaux.

Il y a, dit Cicéron [1], des degrés dans la société des hommes. Nos obligations varient avec ces degrés, mais dans quel ordre et dans quelle proportion? — L'humanité entière est comme une vaste société. Mais les nations sont dans cette société des sociétés plus étroites et plus unies. Enfin les sociétés les plus naturelles sont les familles. Mais dans la famille même il y a des groupes plus ou moins étendus. Le lien le plus intime est celui qui enchaîne les époux. Vient ensuite le cercle formé par les parents et les enfants. Mais ce cercle s'élargit, car chacun des enfants se fonde une famille à lui dans la famille commune. — Voilà la hiérarchie des sociétés. Quelle est la hiérarchie

1. Cicéron, *De Off.*, I, 17.

des devoirs [1] ? Nos devoirs augmentent-ils à mesure qu'ils se rétrécissent? ou devons-nous au contraire sacrifier l'intérêt plus restreint à l'intérêt plus général? L'un ou l'autre principe aurait l'avantage d'être fixe. Mais il ne paraît pas que Cicéron ait songé ni à l'un ni à l'autre, et sa pensée manque ici de netteté et de décision. L'amour de la patrie lui semble d'abord embrasser et contenir tous les autres [2]. Mais peu après il met sur une même ligne, la première, la patrie et les parents. Au-dessous viennent nos enfants et cette partie de notre famille qui attend tout de nous. Au-dessous enfin nos proches. Cependant les circonstances peuvent venir déranger cet ordre ; et il est des devoirs d'une certaine nature pour lesquels il y a un ordre à part. S'il s'agit de faire la récolte, dit Cicéron, tu aideras ton voisin avant ton frère [3]. — Aulu-Gelle [4] cite à son tour un classement des devoirs sociaux qu'il dit emprunter aux mœurs romaines et que nous n'avons pas le droit de rapporter à l'influence stoïcienne. Ce classement ne ferait que compléter d'ailleurs

1. Cicéron, *De Off.*, I, 17.
2. Cicéron, *id.* Cf. I, 45. *De Rep.*, fragment non placé.
3. Cicéron, *De Off.*, I, 18.
4. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 13.

celui de Cicéron : après les devoirs de famille. Aulu-Gelle place nos devoirs envers nos pupilles, puis envers nos clients, puis envers nos hôtes, puis envers nos parents éloignés et nos alliés. Et en même temps il nous avertit des contestations que cet ordre soulève. Nous n'entrerons point dans ces discussions, que nous signalons seulement pour montrer combien ici le devoir peut devenir obscur; et nous n'avons cité Aulu-Gelle lui-même que pour compliquer à dessein, par la considération nouvelle des devoirs de tuteur, d'hôte et de patron, la matière que nous traitons, et nous convaincre de l'impossibilité d'une législation sans lacune et sans erreur.

Aulu-Gelle lui-même par exemple a oublié les devoirs de l'obligé, et c'est entre ces devoirs et ceux de citoyen que Sénèque élève un conflit [1]. Devons-nous encore de la reconnaissance à l'ennemi de la patrie? Non, si, en payant notre dette, nous lui fournissions comme une arme nouvelle. Car alors, sa patrie qu'il opprime ne fût-elle pas en même temps la nôtre, nous devrions craindre d'être les complices de son infamie, et nos devoirs envers l'humanité en-

1. Sénèque, *Des Bienfaits*, VII, 19, 20. Cf. Cicéron, *De Off.*, III, 25.

tière l'emporteraient sur notre devoir envers un seul. Mais il ne faut pas pour cela nous empresser de nous croire quittes. Car, si nous pouvons lui rendre un service qui n'augmente pas son funeste pouvoir, nous le devons. Nous sauverons par exemple les jours menacés de son enfant.

Mais les cas les plus poignants sont ceux qui mettent aux prises les devoirs envers la famille et envers la patrie. Hécaton [1] se demande si un fils doit dénoncer son père, voleur des deniers publics. — Non, dit-il; il doit même le défendre, si on l'accuse; et, par un pieux sophisme, il montre la patrie tellement intéressée à la piété filiale que c'est servir encore sa patrie que de la trahir ainsi. — Cependant si notre père aspire à la tyrannie, le laisserons-nous faire? — Nous userons de prières, répond Hécaton, puis de reproches, puis de menaces, et il faudra voir l'état vraiment en danger pour se résoudre à une parricide dénonciation.

D'autres fois, c'est entre l'humanité et notre patrie que nous avons à choisir, et le sage, qui se dit citoyen du monde, n'oublie-t-il pas qu'il est citoyen d'une patrie? Zénon [2] et Cléanthe

1. Cicéron, *De Off.*, III, 23.
2. Plutarque, *Des Contr. stoïc.*, 4.

eurent ce scrupule et refusèrent le droit de cité que leur offrait Athènes. Chrysippe au contraire l'accepta. Qui eut tort? Qui eut raison?

Nous avons omis à dessein, pour les discuter à part, une espèce de devoirs sociaux, les devoirs de l'amitié. On sait quelle place tient l'amitié dans la morale antique. De nos jours c'est un sentiment qui orne la vie de ceux qui l'éprouvent; mais ne se procure pas qui veut cet ornement. L'amitié a presque les caprices de l'amour, et de ces deux sentiments, celui-ci, dans la psychologie moderne, a absorbé celui-là, ou lui a plus ou moins imposé sa ressemblance. L'amitié est une vertu dans l'antiquité, je dirais presque un devoir. Pour être l'œuvre non de la nature, mais de notre choix, les liens qu'elle crée ne sont ni élevés au-dessus de tous les autres, ni rabaissés au-dessous. Leur place est cependant mal déterminée, et cela tient à ce que là, plus que partout, les devoirs varient avec les circonstances, et qu'ils dépendent de la conduite de nos amis, qui ne dépend pas de nous. Tels cas se présentent où pour suivre nos amis il nous faudrait oublier tout le reste; et si nous n'allons pas jusqu'à cette extrémité, jusqu'où irons-nous?

C'était là une question fort discutée par les

anciens philosophes, si nous en croyons Aulu-Gelle. On se demandait si pour l'amitié on peut enfreindre la justice, et dans quelles circonstances, et jusqu'à quel point [1]. Un [2] des sept sages, Chilon, ayant à juger un de ses amis, qu'il tenait pour coupable, ne savait qui écouter de sa conscience ou de son cœur. Il imagina une combinaison ingénieuse. Pour sa part il vota la condamnation, mais il conseilla aux autres membres du tribunal de voter l'acquittement. Ainsi il avait jugé selon sa conviction, et cependant son ami n'était pas condamné. Mais, à la fin de sa vie, il se reprochait cette transaction, et on trouvera peut-être qu'il n'avait pas tout à fait tort.

Chilon s'était trompé de bonne foi. Il faut donc reconnaître que son cas était au moins embarrassant. C'est pour des cas analogues que les anciens donnent des règles et des conseils généraux. Ils répètent et commentent la réponse de Périclès à un ami qui lui demandait un faux témoignage : « Ami jusqu'à l'autel [3]. »

1. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 3. « Et alii deinceps multi philosophiæ sectatores, ut in libris eorum scriptum est, satis anquisite, satisque sollicite quæsierunt, ut verbis, quæ scripta sunt, ipsis utar : εἰ δεῖ βοηθεῖν τῷ φίλῳ παρὰ τὸ δίκαιον, καὶ μέχρι πόσου, και ποῖα. »

2. Aulu-Gelle, *id.*

3. Plutarque, *De la mauvaise honte*, 6. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 3.

Plutarque [1] blâme Thémistocle d'avoir dit : « Que jamais je ne siège sur un tribunal, si mes amis ne doivent gagner à ma présence! » Mais il blâme aussi Cléon, qui, arrivant au pouvoir, convoque ses amis pour rompre avec eux, et fait ainsi table rase de son passé. Il est pour Plutarque [2] des services qu'un homme d'État peut rendre dans les limites de son pouvoir et de la justice. Ceux-là, il les doit à ses amis. — Mais le même Plutarque ne renonce pas à l'idéal péripatéticien et stoïcien de l'amitié entre gens vertueux, la seule vraie amitié. Il [3] distingue le flatteur de l'ami à ce que celui-là nous suit même dans le mal, celui-ci osant nous retenir et nous combattre. Car l'amitié dans le mal n'est pas de l'amitié, c'est de la bassesse, et, cessant d'être un devoir, elle est une faute.

La pensée de Cicéron suit les mêmes oscillations. Dans le traité *des Devoirs* [4] il recommande de sacrifier aux intérêts de notre ami tous nos intérêts, mais rien de plus. Le juge peut souhaiter que le bon droit soit pour son ami, mais sa partialité ne doit pas aller au delà

1. PLUTARQUE, *Préceptes pour les hommes d'État*, 13.
2. PLUTARQUE, *id.*
3. PLUTARQUE, *Comment on pourra discerner le flatteur d'avec l'ami*, 23.
4. CICÉRON, *De Off.*, III, 10.

de ce souhait. Agir autrement ne serait pas de l'amitié, mais de la complicité [1]. — Cependant, dans son *Lélius*, Cicéron, pour sauver la tête ou l'honneur d'un ami, consentirait à s'écarter, quoique prudemment, du droit chemin [2]. Il pense qu'un ami vaut bien une légère faute. Un disciple, disciple inconstant, il est vrai, d'Épictète, Favorinus, conseille de même d'apporter au devoir quelque tempérament en faveur de l'amitié [3]. — Il semble donc que l'antiquité stoïcienne, fanatique de justice, ait poussé le culte de l'amitié jusqu'au point de pas sacrifier pleinement celle-ci à celle-là.

La troisième vertu dont nous entretienne Cicéron est la force d'âme. C'est la vertu virile par excellence [4], et il n'est pas de reproche plus sanglant que de dire d'un homme qu'il a le cœur d'une femme. C'est aussi la vertu qui a le plus de brillant et de séductions. C'est enfin de toutes les vertus la plus vraiment romaine. —

1. Cicéron, *De Off.*, III, 10. « Nam, si omnia facienda sint, quæ amici velint, non amicitiæ tales, sed conjurationes putandæ sint. »

2. Cicéron, *De Amic.*, 17.... « ut etiam si qua fortuna acciderit ut minus justæ amicorum voluntates adjuvandæ sint, in quibus eorum aut caput agatur aut fama, declinandum de via est, modo ne summa turpitudo sequatur; est enim quatenus amicitiæ dari venia possit. »

3. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 3.

4. Cicéron, *De Off.*, I, 18.

Mais[1] il y a deux façons d'être fort. On est fort contre les autres hommes, ou contre ses propres passions, contre les préjugés, contre l'opinion, tyrannies occultes, les plus lourdes de toutes. Est-il besoin de dire que la vraie force est celle qui nous donne la vraie liberté? La première dégénère vite en amour du pouvoir et de la gloire, et pour commander aux autres hommes, nous cessons de nous commander à nous-mêmes. — Une autre antithèse[2], vieille comme la morale, et qui durera autant qu'elle, est celle du courage civil et du courage militaire. On sait les préférences de Cicéron, et son célèbre *cedant arma togæ*. Il ne faut pas se laisser éblouir, pense-t-il, par l'éclat des armes, et il faut mettre avant les services d'exception et les mérites d'un jour les services et les mérites qui durent. — De même que c'est un préjugé commun de préférer la valeur guerrière au civisme, c'en est un autre de prendre les avis violents et téméraires pour plus braves que les conseils calmes et réfléchis, et de confondre ainsi courage et emportement[3]. On recherche l'effet dramatique du courage plus que le courage

1. Cicéron, *De Off.*, I, 20.
2. Cicéron, *id.*, I, 22.
3. Cicéron, *id.*, I, 24.

même, on méconnaît enfin ce que la patience cache de résolution et la modération de force.

Après ces discussions, Cicéron arrive à la quatrième vertu, la bienséance [1] (πρέπον, *decorum*). Cette vertu est d'abord l'ornement des trois autres. Elle est pour elles ce que sont pour le corps la grâce et la beauté. Mais elle a en outre un objet propre, et cet objet est toutes choses. C'est-à-dire qu'elle s'ajoute à la science, à la justice et à la force, mais qu'en outre elle est la règle de tout ce qui n'a pas d'autre règle. C'est en tout qu'il faut se soucier de la bienséance. Rien n'est indifférent au moraliste : nos conversations, notre ton de voix, les attitudes de notre corps, sa démarche, le luxe de nos habitations, de nos vêtements, tout a sa portée et son sens. Aussi Cicéron [2] donne-t-il des conseils sur tout, et il semble que les autres moralistes du stoïcisme aient fait comme lui. Mais tous ne sont pas d'accord sur les conseils à donner. — C'est un cas de conscience souvent discuté que celui de la tenue qui convient à un sage. De nos jours on entend encore reprocher aux philosophes de n'être ni laids, ni sales. C'est en

1. Cicéron, *De Off.*, I, 27.
2. Cicéron, *id.*, I, 35-40.

effet, semble-t-il, sous cet aspect peu flatteur que certaines imaginations se les représentent, et c'est tromper leur attente que de ne pas leur montrer, sous le nom de philosophe, un personnage ridicule. On prend ainsi pour un noble dédain des choses d'ici-bas une coupable négligence, — ou bien peut-être se venge-t-on secrètement de la supériorité intellectuelle en la condamnant à se loger dans un corps mal fait et mal vêtu. — Mais tous les philosophes n'ont pas accepté cet arrêt, n'ayant ni le privilège de la laideur, ni le courage de la malpropreté. Cicéron [1] distingue la beauté de l'homme et la beauté de la femme. Celle-ci est la grâce, celle-là la dignité; et de la dignité le sage ne doit jamais se départir. Tout ce qui est recherche, afféterie, sied mal à l'homme; mais, dans ces limites, il doit se préoccuper de la dignité et de la convenance. Ni trop, ni trop peu, voilà la mesure difficile à garder. — A cet idéal modéré s'oppose celui de Musonius. Musonius [2] a conservé la superstition de la barbe et du manteau; il veut aussi que ses disciples laissent croître leurs cheveux. Et il leur recom-

1. Cicéron, *De Off.*, I, 36. Cf. Sénèque, *Lettres*, 14. « Il y a autant de faiblesse à fuir la mode qu'à l'affecter. Un philosophe se laisse habiller par son tailleur. » (La Bruyère.)
2. Stobée, *Serm.*, I, 84; VI, 62; XVII, 43; LXXXV, 20.

mande, peut-être avec raison, étant ainsi faits, de se tenir en dehors du monde. — Il faut croire qu'ils obéirent, et au delà. Car Épictète parle sur ce sujet avec une telle vigueur qu'il a bien l'air de s'en prendre à quelque secte malpropre de son temps. Il [1] n'est pas de gros mots qu'il n'emploie pour les peindre, et il se demande si c'est sur le fumier qu'il faut aller chercher les philosophes. Pour lui au contraire la propreté est la vertu du corps; elle est aussi le signe distinctif de l'homme, car c'est un instinct dont il a le privilège. Mais la propreté ne suffit pas. Il faut que tout, chez l'élève en philosophie, trahisse le goût du beau qui l'anime. Et il faut que le philosophe ne dégoûte pas le vulgaire de la philosophie, mais au contraire en montre jusque sur son extérieur le sourire et la pureté.

De même qu'il y a une vertu du corps, il y a une vertu de la parole, une vertu de la conduite dans les matières qui semblent étrangères à la morale. Il y a des vertus pour tout, et l'ensemble de ces vertus est la bienséance. L'étude en serait infinie. Cicéron s'est borné; — et nous nous bornerons encore plus, nous contentant de l'exemple que nous avons choisi.

1. Epictète, *Diss.*, IV, 11.

Nous avons vu jusqu'ici à quelles difficultés donne lieu chacune des quatre vertus considérée à part. Il nous faut étudier maintenant les conflits de ces quatre ordres de devoirs entre eux. Peut-être l'avons-nous déjà fait malgré nous. Car toutes les vertus se mêlent, et tous les devoirs. Peut-être dans l'imbroglio des cas déjà cités la science luttait-elle déjà contre la justice et la force contre la bienséance. La complexité des faits moraux est rebelle à toute classification rigoureuse, et il arrive que la vérité brise les cadres trop étroits où on l'enserre. Quoi qu'il en soit, c'est aux conflits les plus larges qu'il nous faut maintenant en venir.

Cicéron [1] nous avertit qu'il parle ici en son propre nom. Il est d'ailleurs fort bref, et se contente de comparer à la justice les autres vertus. Si l'amour de la vérité entre en conflit avec les devoirs de justice, c'est ceux-ci qu'il faut préférer. Et voici la démonstration : le sage, à qui rien ne manquerait d'ailleurs, ne peut vivre dans la solitude. Il a besoin, comme tous, de la société des hommes. La société et la justice, sa sauvegarde, sont donc plus indispensables que la sagesse. Donc un savant [2] n'hésitera pas

1. Cicéron, *De Off.*, I, 43.
2. Cicéron, *id.*, I, 43.

entre le problème dont il va saisir la solution, et sa patrie en danger, ou son père, ou son ami. La vertu est active [1]; la pensée est luxe et loisir. Cicéron se dit [2], il est vrai, que la pensée mène à l'action, qu'elle y mène ceux qui pensent, et aussi les autres. Car les penseurs forment les hommes d'État, et ont ainsi des droits sur leur gloire. Ils les forment par leurs leçons, et par leurs livres qui éternisent leur influence. Mais, malgré ces réserves, dans la comparaison de la vie active et de la vie contemplative, c'est à celle-là que Cicéron, faisant peut-être violence à son propre goût, donne la supériorité. — C'est la justice encore qui l'emporte sur la force d'âme. Car celle-ci, sans celle-là, ne serait qu'orgueil et brutalité [3].

Science et force sont des devoirs personnels, le devoir plus étendu de la justice est aussi plus élevé. Cicéron obéit à un autre principe lorsqu'il compare les devoirs de bienséance à ceux de justice. Car à ceux-ci, même les plus urgents, il préfère quelques-uns de ceux-là. On se souvient qu'il autorisait le sage à oublier un peu de sa dignité et à danser par patriotisme. Mais,

1. Cicéron, *De Off.*, I, 6.
2. Cicéron, *id.*, I, 44.
3. Cicéron, *id.*, ,I 44.

fût-ce pour sauver son pays, il lui interdit [1], avec Posidonius, certaines concessions dont souffrirait sa pudeur. Aulu-Gelle [2], traitant une question fort débattue, dit-il, dans les écoles de philosophie, impose les mêmes limites à l'obéissance filiale. Mais, alors même qu'on est forcé de désobéir, il recommande de le faire sans reproches et sans amertume, mais avec respect et regret.

Nous avons achevé l'étude séparée et comparée des quatre vertus. Pouvons-nous croire maintenant que nous avons des règles pour tous les cas, et que nous n'avons plus qu'à adapter notre vie à notre système moral? Cicéron ne s'est pas fait, semble-t-il, cette illusion, et voici à peu près ses paroles : les préceptes [3], qui ont été donnés, ont comme dessiné les grandes routes qui nous préserveront de tout sérieux égarement. Mais la théorie n'est rien sans la pratique [4], ni pour le médecin, ni pour le géné-

1. Cicéron, *De Off.*, I, 45.

2. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, II, 7.

3. Cicéron, *De Off.*, I, 45. « Patefactus est enim locus ipse, ut non sit difficile in exquirendo officio, quod cuique sit præponendum, videre. »

4. Cicéron, *De Off.*, I, 18. « Hæc igitur et talia circumspicienda sunt in omni officio; et consuetudo exercitatioque capienda, ut boni ratiocinatores officiorum esse possimus, et addendo deducendoque videre, quæ reliqui summa fiat : ex quo, quantum cuique debeatur intelligas. Sed ut nec

ral, ni pour l'orateur, ni pour celui qui entreprend le difficile métier de la vertu. A l'expérience donc et à l'habitude de nous donner la sûreté nécessaire pour ne jamais faillir dans les circonstances obscures et embarrassées. — C'est toujours la même chose qu'il nous faut redire : la réalité est plus féconde en combinaisons que l'esprit le plus subtil. Le devoir n'est pas toujours écrit. Du moins le lire est chose difficile, et il faut s'y être exercé pour y réussir.

On peut se tromper, nous l'avons vu. Est-il maintenant un préservatif contre les erreurs? — Épictète gourmandant ce père dont nous avons déjà parlé, et qui, par excès de tendresse, abandonne sa fille malade, lui dit [1] : La mère de votre fille, qui l'aimait comme vous, devait-elle comme vous l'abandonner? Et sa nourrice qui l'aimait aussi? Et son précepteur? Et si vous étiez malade, tous ceux qui vous aiment devraient-ils vous abandonner? Il lui montre donc le vice de son action en la transformant

medici, nec imperatores, nec oratores, quamvis artis præcepta perceperint, quidquid magna laude dignum sine usu et exercitatione consequi possunt : sic officii conservandi præcepta traduntur illa quidem, ut facimus ipsi; sed rei magnitudo usum quoque exercitationemque desiderat. »

1. Epictète, *Diss.*, I, 11.

en loi universelle. C'est déjà le critérium de Kant. Mais ce critérium fait-il disparaître toute difficulté? Kant lui-même ne l'a pas cru. Vaut-il même pour tous les devoirs? Cultiver la science est un devoir pour quelques-uns. Descartes, qui avait de l'argent et des loisirs, en fait la quatrième règle de sa morale. Est-ce une loi universelle? — J'en doute.

Il serait téméraire de dire que le devoir tient à l'individu et aux circonstances. Il a un fond universel et immuable, je le veux bien; mais comme tout ce qui est universel et immuable ici-bas, c'est dans le changeant et le particulier qu'il se réalise, et s'exprime. Nous avons tous les mêmes devoirs, mais j'ai en outre mes devoirs à moi qui enveloppent et transforment jusqu'à un certain point les premiers. — Et si le devoir est ainsi double, c'est que l'homme lui-même est double[1]. Il y a en nous ce qui est en tous, la raison principe de nos devoirs communs. Mais nous avons en outre notre nature propre. Nous sommes ces acteurs qui par le talent et l'étude peuvent venir à bout de tous les rôles, comme le disait Ariston, mais que leur nature prédispose à quelques-uns, et qui

1. Cicéron, *De Off.*, I, 30.

ne gagnent jamais à lutter contre elle [1]. Avant de retrouver Ithaque et Pénélope, quels caprices de la fortune ne dut pas essuyer Ulysse? A combien de nécessités et de complaisances sa nature souple ne dut-elle pas se plier [2]? Pour un Ajax mieux eût valu la mort que ces péripéties, même avec une heureuse issue.

Nous avons dit qu'il y avait comme deux personnes en chacun de nous. Ajoutons-y le personnage que notre âge ou [3] notre choix nous impose. Il y a les devoirs du jeune homme et les devoirs du vieillard [4]. Il y a les devoirs de chaque profession [5]. Il y a ceux que l'on choisit pour sa carrière morale, et dont on s'est fait comme un idéal de prédilection [6]. Et les devoirs croissent avec la situation sociale et avec l'ambition morale. Les soldats romains amènent à Scipion une jeune captive. « Ce serait avec plaisir, dit-il, que je l'accepterais, si je n'étais général [7]. » — Sophocle et Périclès partageaient le commandement de l'armée. Un bel esclave

1. Cicéron, *De Off.*, I, 31.
2. Cicéron, *id.*, I, 31.
3. Cicéron, *id.*, I, 32.
4. Cicéron, *id.*, I, 34.
5. Cicéron, *id.*, I, 32.
6. Cette pensée s'écarte du texte de Cicéron, mais n'en est pas, croyons-nous, une interprétation forcée. Voir Cicéron, *id.*
7. Plutarque, *Apophtegmes des Romains*.

vint à passer. « Oh! le joli enfant, Périclès », s'écrie Sophocle. — « Un magistrat, répond Périclès, doit avoir la continence non seulement des mains, mais des yeux [1]. » — Thémistocle parcourt un champ de bataille. Il voit un mort couvert de bracelets et de colliers. Il passe outre; — puis se retournant vers un de ceux qui l'accompagnaient : « Prends cela, lui dit-il, car toi, tu n'es pas Thémistocle [2]. »

Nos devoirs varient encore, avons-nous dit, avec les circonstances et les gens qui nous entourent. Il faut de l'à-propos en morale (εὐκαιρία) [3]. Ce qui est permis devant nos amis serait déplacé devant nos parents. Il est certaines personnes devant qui certaines plaisanteries, particulièrement blessantes pour elles, seront coupables [4]. — C'est surtout lorsqu'il s'agit de consolations [5], de conseils [6] et de reproches [7], qu'il faut de l'opportunité. La façon d'appliquer le remède vaut mieux que le remède lui-même. Le tout est de saisir l'occasion et de frapper juste.

1. Cicéron, *De Off.*, I, 40.
2. Plutarque, *Préceptes pour les hommes d'État*, 13.
3. Cicéron, *De Off.*, I, 40.
4. Plutarque, *Symposiaques*, II, 1.
5. Plutarque, *Consolation à Apollonius*, 1.
6. Sénèque, *De la Clémence*, II, 7.
7. Plutarque, *Comment il faut discerner le flatteur d'avec l'ami*, 27, 28, 30.

Pour cela il faut être sur place, s'inspirer des circonstances. Il faut, comme dit Sénèque, tâter le pouls du malade. Car on ne prescrit pas à distance un bain ou une potion [1]. — Au jeu de paume, dit le stoïcien Chrysippe [2], il ne suffit pas de bien lancer la balle, il faut régler la force de ses coups sur la distance de l'adversaire. Ainsi en morale. Là non plus la vigueur ne suffit pas, il faut l'adresse.

Le devoir, éternel par essence, est donc aussi fils du moment. Il est général et particulier. Or il n'y a pas de science du particulier. Mais, dans les limites mêmes où le devoir peut être soumis à des lois, ces lois n'échappent pas à des exceptions. Il est des cas où des injustices deviennent des devoirs. Il ne faut pas rendre son épée à un fou, son argent à un traître [3]. — Quelle reconnaissance [4] devons-nous à celui qui s'est vengé de son bienfait par quelque infamie? — C'est un devoir d'oser changer d'avis quand les circonstances changent [5]. Philippe, roi de Macédoine, avait un soldat éprouvé, auquel,

1. Sénèque, *Lettres*, 22.
2. Sénèque, *Des Bienfaits*, II, 17.
3. Cicéron, *De Off.*, III, 25.
4. Sénèque, *Lettres*, 81. *Des Bienfaits*, VI, 4.
5. « Qu'est-ce que la conscience? — C'est le droit de tourner. » (E. Labiche, *Doit-on le dire?* II, 9.) Paradoxe comique qui cache une vérité.

après une victoire, il promit telle part de butin qu'il lui plairait. Ce soldat se fit attribuer la ferme d'un homme qui l'avait recueilli malade et rendu à la vie. Philippe, averti, non seulement le fit dépouiller de ces biens odieusement acquis, mais lui fit graver sur le front ces stigmates : Hôte ingrat [1]. Qui oserait dire qu'en cela Philippe lui-même fut ingrat ? — Il ne faut pas se croire engagé par sa parole jusqu'à faire le mal inclusivement. Ce fut un scrupule mal placé que celui d'Agamemnon immolant Iphigénie pour obéir à son vœu. Thésée ne devait pas non plus tenir sa promesse à Neptune [2]. — Sans doute il ne faut prendre sur soi de faire une exception à la loi commune qu'à la dernière extrémité. Le « malin » est si rusé qu'il faut toujours craindre quelqu'un de ses tours. Mais enfin tel cas se présente où obéir à la lettre de la loi serait en violer l'esprit.

Par toutes ces remarques nous voulons désespérer ceux qui tenteraient de faire un code moral où tous les problèmes trouveraient leur solution. En voici une dernière que les textes ne nous dictent pas, mais nous suggèrent. C'est

1. Sénèque, *Des Bienfaits*, IV, 37.
2. Cicéron, *De Off.*, I, 10 ; III, 25.

qu'en morale il faut faire plus que son devoir; il faut dépasser les limites des obligations strictes et reçues, et se faire une loi plus sévère que la loi. Cela même est un devoir; mais il faut prendre garde de le mettre sous forme d'impératif, car sa liberté seule fait son mérite et sa beauté. — Ce que nous recommandons ici s'appelle le scrupule, le scrupule qui non seulement accepte le devoir, mais le cherche, qui ne fait pas le bien par ordre, mais par passion. — Mais ce mot de scrupule a deux sens, et la morale religieuse de nos jours nous défend avec raison ces inquiétudes maladives qui nous enlèvent même la force de bien faire le bien. Il ne faut pas d'exagération en morale plus qu'ailleurs. Senèque raille le travers de gens qui désirent voir leurs amis dans la peine pour les en tirer [1]; en effet c'est nous vouloir du bien d'une étrange manière [2], et la haine ne diffère guère d'une telle amitié. Il ne faut pas chercher les difficultés, ni surtout les créer. La morale ne veut point de « phénomène inutile [3] ».

1. Sénèque, *Des Bienfaits*, VI, 25.
2. Molière, *Misanthrope*, IV, 3. « C'est me vouloir..... »
3. Expression de Montaigne citée par M. Gréard, ouvrage cité, p. 304. — M. Janet nous parle de même de « tours de force en morale ». Cf. Cicéron, *De Off.*, I, 6. « Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium, multamque

Il faut au contraire se rendre compte de ses dispositions naturelles et de ses forces : *nihil decet invita Minerva* [1], nous dit Cicéron. Il y aurait quelque honte à échouer là où il n'y avait pas obligation d'entreprendre. — Mais, cette mesure gardée, et en obéissant à une sorte de goût moral, il faut être exigeant pour soi-même et ne jamais croire que l'on a fait assez. Le traité *des Bienfaits* de Sénèque est plein d'exemples de cette délicatesse raffinée et scrupuleuse. Nous disions tout à l'heure que nous ne devions rien au bienfaiteur qui nous avait ensuite offensés. Mais il faut pour cela que l'offense ait de beaucoup dépassé le bienfait [2]. Car, à mesure égale, nous resterions redevables. Dette inappréciable que le véritable honnête homme s'impose, mais qu'il ne veut pas qu'on lui impose. — Ce sont des dettes du même genre que celles d'un maître envers ses esclaves [3]. Ils ne lui rendent aucun service auquel il n'ait droit. Mais ils y ajoutent ce superflu : la bonne volonté et l'affection qui attirent à elles la reconnais-

operam in res obscuras atque difficiles conferunt, easdemque non necessarias. »

1. Cicéron, *De Off.*, I, 31. Cf. Plutarque. *Si un vieillard doit prendre part au gouvernement*, 27.

2. Sénèque, *Lettres*, 81.

3. Sénèque, *Des Bienfaits*, III, 18. Sénèque nous dit qu'Hécaton avait discuté ce cas.

sance. — De même nous restons les obligés de notre médecin et de notre précepteur, après leur avoir donné leurs honoraires [1]. Car il est des services qui valent plus qu'on ne les achète; que l'on rend plus ou moins avec son cœur, et qu'on ne peut payer qu'avec la même monnaie. Sénèque [2] compare ce surplus à ce que nous donnons en sus du prix convenu aux manœuvres qui n'ont pas épargné leur peine. En toutes choses il y a ainsi une marge laissée à la liberté. — Il y a le devoir obligé et le devoir libre, qui est lui-même un devoir.

Mais il faut le laisser à l'initiative individuelle. D'ailleurs qui pourrait le fixer d'avance? Qui pouvait dire à Horatius Coclès [3] que son devoir était de couper derrière lui le pont qui eût livré passage à l'armée ennemie? Il fallait être un héros pour imaginer ce devoir sublime. Au-dessus même des délicatesses que l'esprit cultivé de Sénèque a conçues, il en est peut-être que le progrès moral inventera. Il est des devoirs à venir que notre devoir est de découvrir. Il en est que les circonstances seules dicteront à des âmes préparées. Car il y a place

1. Sénèque, *Des Bienfaits*, VI, 15-16.
2. Sénèque, *id.*, VI, 17.
3. Cicéron, *De Leg.*, II, 4.

encore pour des héroïsmes inédits. Il ne faut donc pas croire que l'on puisse dire le dernier mot du devoir. Codifier la vertu, à moins qu'il ne soit entendu que c'est un code incomplet et provisoire, serait arrêter son essor, pour la condamner à la banalité et à l'immobilité. Ce serait mettre en cage l'oiseau qui lève les yeux vers le ciel.

CHAPITRE V

CONTROVERSES MORALES

Nous avons réservé, pour en faire une étude spéciale, certaines controverses qui sont comme des cas généraux, des antinomies morales, et dont la discussion s'est prolongée à travers toute la philosophie stoïcienne. De nos jours quelques-uns de ces cas sont encore pendants; d'autres ont été résolus. Mais nous en avons inventé de nouveaux [1] que la conscience générale se pose avec perplexité, et dont les solutions diverses entrent en lutte dans les écoles de philosophie, au parlement, et jusque dans la rue. Combats d'idées qui deviennent des guerres civiles. Ce sont les « cas » de la conscience contemporaine que ces terribles pro-

1. Voir Caro, *Problèmes de morale sociale.*

blèmes du droit de punir, du droit de propriété, des droits de l'État en matière d'éducation. Le stoïcisme ne semble pas les avoir soupçonnés, et peut-être, quand ceux-là seront résolus, nos descendants en soulèveront-ils d'autres que nous ne soupçonnons pas. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas compter rencontrer dans l'antiquité des discussions aussi ardentes que celles qui signalent notre siècle. De nos jours, il y a un public qui se passionne et qui prend parti. Est-ce un mal ou un bien? Si la force et l'opinion du nombre sont des alliées inconstantes, auxquelles il est toujours dangereux de faire appel, il faut reconnaître que ce souci universel des grandes questions stimule les vrais penseurs et hâte les solutions et les réformes. Mais, quand les esprits y eussent été préparés, ce souci avait moins sa raison d'être dans l'antiquité; car, sauf une seule, les difficultés qui ont inquiété les consciences stoïciennes n'intéressaient pas l'ordre social, mais étaient de celles que chacun résout pour soi, et qui sont par conséquent condamnées à une discussion pacifique.

Fut-ce même un simple jeu d'esprit ou un véritable cas de conscience que la controverse sur l'usage de la viande. Ce fut un jeu d'esprit pour quelques-uns, et pour Plutarque, semble-

t-il, dans un premier discours sur ce sujet, « lambeaux de déclamation qu'il avait escriptes jeune pour son exercice, » nous dit Amyot. Ce fut un cas de conscience pour le même Plutarque dont un second discours renferme à la fois des raisons plus sérieuses et une solution plus modérée. Ce fut certainement un cas de conscience pour tous ceux, et ils semblent avoir été nombreux au premier siècle, qui, de la théorie de l'abstinence, passèrent à la pratique. — Voici leurs scrupules : si l'homme avait besoin pour vivre de la nourriture animale, et si cette nourriture était impie et sacrilège, nous serions enfermés dans une terrible alternative : ou tuer ou mourir. Dans ce conflit de la loi naturelle et de la loi morale, qui n'hésiterait, et même qui ne faillirait? L'extrême nécessité excuse tout, pour la plupart du moins des philosophes, même stoïciens [1]. La vraie faim a droit à la chair des animaux. Elle aurait droit à la chair humaine [2]. Plutarque, prêtant la parole aux animaux, et interprétant comme une protestation leurs cris inarticulés, les montre

1. Nous avons vu qu'Hécaton fait à cette règle une glorieuse exception.
2. Diogène Laërce, VII, 121. Cf. Sextus Empiricus, *Pyrrh.*, III, 207, 247.

cependant résignés devant une semblable nécessité : « Si c'est pour manger, disent-ils, tuez-nous[1]. » N'est-ce pas déjà pousser fort loin l'esprit de sacrifice? Mais cette nécessité n'existe pas. Que les premiers hommes n'aient pu trouver d'autre nourriture, et qu'ils aient été réduits au meurtre par le besoin, dégoûtés et honteux d'eux-mêmes, on les plaint et on les excuse. Mais ces mêmes hommes, s'ils étaient témoins de la végétation d'un sol devenu nourricier, et de l'ingratitude dont nous payons ses largesses, nous plaindraient aussi, mais ne nous excuseraient pas [2]. — C'est donc pour le plaisir du mal que nous faisons violence à nos goûts naturels; car la nature ne nous a pas faits carnivores [3]. Nous n'avons ni des serres aiguisées, ni des dents tranchantes. Notre estomac souffre de ce que nous le forçons de digérer. Que ceux qui prétendent avoir des instincts carnassiers imitent donc les loups et les lions; qu'ils tuent avec leurs bras et leurs dents, seules armes que la nature leur ait données, les bœufs et les sangliers qu'ils veulent manger; et, une fois tués, qu'ils les mangent sans ces apprêts par

1. Plutarque, *1er Discours,* 4.
2. Plutarque, *id.*, 1-2.
3. Plutarque, *id.*, 5.

lesquels nous déguisons à notre propre palais ce que nous le condamnons à goûter. Mais ils ne le pourraient pas, tant il est vrai que tout dans cet usage de la viande est corruption et cruauté. — L'homme a de mauvais instincts, qu'il a d'abord assouvis contre les animaux malfaisants eux-mêmes. Telle fut l'origine de la chasse [1]. Puis, ayant goûté du carnage, nous nous sommes plu à immoler même les animaux domestiques, jusqu'à ce qu'enfin les combats de gladiateurs, vrais sacrifices humains, dont nous faisons notre spectacle préféré, montrent dans toute sa nudité, notre cruauté originelle. Loin de nous exercer ainsi à la barbarie sur les animaux, ne devrions-nous pas nous exercer sur eux à la bonté et à la compassion [2]? — Mais, dit-on, ce que vous appelez cruauté est légitime défense. Les animaux sont nos ennemis naturels. Cela est vrai pour quelques-uns; mais comment expliquer que de ceux-là, c'est-à-dire des loups et des lions, nous ne fassions justement pas notre nourriture? Sans doute, les autres animaux, sans nous faire une guerre directe, nous disputent les fruits de la terre;

1. Plutarque, *Quels animaux sont plus intelligents des terrestres ou des aquatiques?* 1-2.
2. Plutarque, *id.*, 2. Cf. *Symp.*, VIII, 8.

ils sont nos concurrents dans la vie. Il faut, par quelques holocaustes, arrêter leur trop rapide multiplication et leur envahissement [1]. C'est de bonne guerre; et, puisque la guerre est la loi naturelle, il faut se résoudre à la faire. Les anciens en effet n'ont jamais eu l'idée ambitieuse de résister à la nature, et de se faire des devoirs contre les instincts. — Mais au moins devrions-nous épargner les poissons [2]. Ils habitent un autre élément que le nôtre; ils ne se nourrissent pas des mêmes mets. Nous n'avons aucun sujet de les craindre. Aussi les Pythagoriciens s'abstenaient-ils surtout de poissons, et Pythagore acheta un jour le coup de filet d'un pêcheur pour rendre à la mer tout ce qu'il lui avait pris [3]. — Quant aux animaux terrestres que la lutte pour la vie, et aussi les habitudes prises nous forcent à tuer, tuons-les avec pitié [4]. Ne transperçons pas de broches rougies la chair des pourceaux; ne piétinons pas sur les mamelles des truies, ne crevons pas les yeux des grues et des cygnes, raffinements

1. PLUTARQUE, *Symp.*, VIII, 8. — Sur ce pressentiment de la théorie de la concurrence vitale, voir encore PLUTARQUE, *Des Contr. stoïc.*, 32.
2. PLUTARQUE, *Symp.*, VIII, 8.
3. PLUTARQUE, *id.*, VIII, 8.
4. PLUTARQUE, 2e *Discours*, 1.

de la cruauté inventés pour servir aux raffinements de la sensualité. Ne soyons ni sensuels ni cruels; notre corps y gagnera, et notre âme : car la frugalité est saine pour toutes deux [1]. — A ces arguments, Plutarque et Sénèque ajoutent ceux que fournit la métempsycose. Chez cet animal que vous allez immoler est peut-être l'âme d'un homme, peut-être d'un parent. Vous en doutez? Mais de grands hommes l'ont cru. Que perdez-vous à croire ou à faire comme si vous croyiez? — Une pâture de lions et de vautours. Et en ne croyant pas, vous vous exposez à l'assassinat et au parricide [2]. Ce raisonnement, qui est du philosophe Sotion, ne fait-il pas penser à un raisonnement bien autrement célèbre de Pascal? « Pesons le gain et la perte : en prenant le parti de croire, si vous gagnez, vous gagnez tout : si vous perdez, vous ne perdez rien. Croyez donc si vous le pouvez. »

Parmi tous les arguments que nous avons rapportés, les uns sont stoïciens, les autres sont pythagoriciens. De Pythagore est non seulement la crainte superstitieuse d'immoler un de ses semblables en immolant un animal, mais aussi le respect du droit de tout ce qui

1. Sénèque, *Lettres*, 108.
2. Sénèque, *id.*, 108, et Plutarque, 2e *Discours*, 5.

vit à la vie, une sorte de justice plus étendue et de charité universelle. Quant à Sotion, que nous avons nommé, Sotion dont l'ascétisme éloquent fit de Sénèque un ascète pour une année [1], il est à la fois des deux écoles. Mais parmi les stoïciens purs, quelques-uns se sont aussi abstenus de la chair des animaux. Il faut citer entre autres le philosophe de toutes les rigidités et de tous les fanatismes, Musonius [2]. — Mais c'est pour d'autres raisons que les stoïciens prêchent cette abstinence. Pour eux, la justice et la charité envers les animaux seraient une justice et une charité mal placées. Car il n'y a rien de commun entre eux et nous. L'irraisonnable s'oppose au raisonnable [3], l'animalité à l'humanité. Les stoïciens ne disent pas que l'homme est une personne, et que tout ce qui est chose ne peut avoir de droit ni de recours contre les personnes. Mais cette doctrine est la leur, et seule l'expression en est moderne [4]. S'ils recommandent la pitié envers les animaux, c'est qu'elle est un apprentissage à la pitié envers les

1. Sénèque, *Lettres*, 108.
2. Stobée, *Serm.*, VI, 62; XVII, 43.
3. Plutarque, *Quels animaux sont plus intelligents.....?* Cf. Epictète, *Diss.*, II, 8.
4. Plutarque, *2e Discours*, 6.

hommes [1]. C'est ainsi pour un intérêt humain qu'ils font grâce aux animaux. S'ils recommandent l'abstinence, c'est qu'elle est l'abstinence, et par elle-même un bien. Mais l'abstinence de parfums et de vin [2] leur plaît autant que l'abstinence de viande. Plus peut-être [3], et Plutarque, compatissant pour les bêtes, s'en indigne, voulant que, victimes de nos vices, elles profitent au moins de notre vertu.

Ce cas de conscience que nous venons de voir discuter, est, de nos jours, implicitement et pratiquement résolu. On jeûne cependant aujourd'hui, et plus que jamais on n'a jeûné dans l'antiquité; mais c'est jeûner que de se nourrir de poissons, ce qui prouve que nous sommes plus stoïciens que pythagoriciens, et que dans notre abstinence la mortification est tout, le respect des droits de l'animal rien. Pourtant, si nous ne croyons pas à la métempsycose, nous croyons à l'âme des bêtes, et cette croyance est plus ferme qu'en aucun des siècles qui nous ont précédés. Mais nous croyons plus encore, à mesure que nous l'établissons mieux, à notre royauté sur la nature entière, au point que

1. Plutarque, *Quels animaux.....?*
2. Sénèque, *Lettres*, 108.
3. Plutarque, *2e Discours*, 6.

douter de nos droits aujourd'hui ferait sourire. Nous voulons toutefois être des rois débonnaires. Notre intérêt sanctifie tout, mais là où il n'est pas en jeu, faire souffrir nous paraît odieux, punissable même. Il s'élèverait aujourd'hui des protestations comparables à celles de Plutarque, et plus efficaces, contre les cruautés de la cuisine antique. — Il s'en est élevé contre celles de la science, et c'est sous cette forme nouvelle qu'a été traitée cette vieille question : Dans quelles limites pouvons-nous disposer des animaux? Les savants ont maintenu leur droit [1]. Mais la conscience publique, par son indignation intermittente, les préserve contre un danger, qui est de prendre l'habitude de l'insensibilité. Elle leur rappelle que toute expérience où un animal est sacrifié à l'intérêt de son espèce ou de l'espèce humaine, est légitime, puisqu'il semble entendu que contre les animaux l'utilité crée le droit, mais qu'il faut être avare de ce droit, et que prodiguer la douleur est un abus de pouvoir et une faute [2].

1. Cl. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale.*

2. Ces lignes ont été écrites un an avant qu'il fût question de la ligue contre la vivisection. Nous sommes heureux de cet exemple tout actuel d'un problème moral oublié, puis renaissant. Les protestations que nous avons entendues

Après les animaux, les esclaves. Ce rapprochement n'eût pas choqué un contemporain de Caton, il eût choqué un contemporain d'Épictète, et c'est justement au stoïcisme qu'est dû ce progrès des idées et des mœurs. Avant lui, tout ce qui pensait et sentait avait témoigné de la sympathie pour cette moitié deshéritée de l'humanité, les esclaves [1]. Mais personne n'avait entrepris de démontrer la radicale injustice de l'institution même de l'esclavage. Cette démonstration fut faite par le stoïcisme. — Puisque tous les hommes participent de la raison, tous sont égaux. La raison affranchit l'homme, de même que l'absence de raison condamne l'animal à une éternelle servitude. Épictète se montre sans pitié pour la bête de

sont le fait de cette indignation intermittente dont nous parlions. Est-il besoin de dire que ceux qui protestent contre les exigences de la science ont tort? Toutefois il n'est pas à regretter qu'ils se soient donné ce tort. Un excès préserve d'un autre, et contester un droit sert parfois du moins à en mieux tracer les limites. — Voir sur la même question une curieuse discussion à la Chambre des députés de Prusse, le 29 janvier 1884.

1. Voir Zénophon, Aristote, Euripide, Aristophane. « Je suis un oiseau esclave, dit un roitelet. — Quoi! est-ce que tu as été vaincu par quelque coq? — Non, mais lorsque mon maître fut changé en huppe, il demanda que je fusse moi-même changé en oiseau, afin d'avoir quelqu'un pour le suivre, et pour le servir. — Un oiseau a-t-il donc besoin d'un serviteur? — Lui du moins, sans doute parce qu'il a été homme. » *Oiseaux*, 70-80.

somme que l'on accable[1]. Elle est faite pour cela, dit-il. Née sans raison, elle est née esclave. L'homme au contraire est né libre. Si l'âne était raisonnable, il serait notre égal[2]. A plus forte raison, le valet que vous maltraitez l'est-il. — Mais comment être patient avec ce faquin? — Esclave toi-même, ne pourras-tu supporter ton frère? L'orgueil t'aveugle. Tu oublies qui tu es, et que c'est à des fils de Jupiter que tu commandes. — Mais c'est moi qui les ai achetés, et non eux qui m'ont acheté. — Voilà donc que tu t'attaches à ces misérables lois des hommes, et oublies les lois des Dieux[3]. — C'est dans la bouche de Dion Chrysostome que cette antithèse hardie des lois humaines et des lois divines devient presque une menace et une révolte. Sur quoi se fondent les lois humaines qui consacrent l'esclavage? — Sur la force? Mais la force n'est jamais un droit. Les premiers esclaves ont été victimes d'une piraterie ou de quelque autre violence. On leur a volé leur liberté. Car vous ne supposerez pas qu'ils l'aient volontairement aliénée par un

1. Epictète, *Diss.*, II, 8.
2. Epictète, *id.*, II, 8. Cf. Cicéron, *De Leg.*, I, *passim*. Diogène Laërce, VII, 122.
3. Epictète, *Diss.*, I, 14.

contrat. Ils avaient donc le droit de reprendre par tous les moyens du monde ce dont ils étaient injustement privés, et leurs descendants ont hérité de leur droit [1].

Epictète est un esclave; Dion Chrysostome est un prédicateur populaire qui s'adresse à des esclaves. Ils sont donc suspects de partialité. Mais voici un philosophe qui appartient au monde le plus riche et le plus élégant de Rome. Il possède sans doute un grand nombre d'esclaves, et pourrait n'avoir de rapports avec eux que pour les commander et les châtier. C'est Sénèque. Il ne rougirait pas cependant de souper avec ses esclaves, car ce sont des hommes, ce sont des camarades de tente, des amis d'humble condition, des compagnons d'esclavage. Le sort peut en effet sur nous ce qu'il peut sur eux. Ne vaudrait-il pas mieux s'en faire des alliés dans la vie que de les forcer par nos traitements à être nos ennemis [2]? Mais nous voulons faire sentir notre autorité. Nous jouons aux petits tyrans et nous nous avilissons nous-mêmes en avilissant autrui [3].

Outre l'idée de la fraternité humaine, le

1. Dion Chrys., *Disc.* XIV et XV.

2. « Totidem esse hostes quot servos, » mot de Caton l'Ancien. Cf. « Notre ennemi c'est notre maître » (La Fontaine).

3. Sénèque, *Lettres*, 47.

stoïcisme en entrevit une, dont le triomphe eût ôté à l'institution de l'esclavage son dernier prétexte, l'idée de la dignité du travail. On connaît en effet cet argument : il faut des esclaves pour les métiers que l'homme libre ne peut faire; — d'où l'on tirait cette conséquence : certains métiers avilissent ceux qui s'y livrent et consacrent leur servitude. De sorte que, par un cruel cercle vicieux, l'esclavage trouvait dans le travail sa double raison d'être, économique et morale. En face des affranchis laborieux et grandissants, la prétendue indignité du travail était aussi le dernier refuge de la morgue et de la fainéantise patriciennes. Contre ces préjugés, Sénèque, Stace, Lucien [1] font entendre leurs protestations, mais timides. Le même Lucien se félicite en effet d'avoir échappé à la honte d'être sculpteur, car un sculpteur, fut-il Appelle ou Phidias, n'est encore qu'un artisan. C'est du moins l'avis de Cicéron. La guerre et l'éloquence, voilà les seuls métiers qui ne font point déroger. A cette opinion reçue, signalons deux exceptions [2] : le philosophe Dion met un manœuvre au-dessus d'un phraseur, et le poète

1. Voir Denis, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, II, 76-78.
2. Denis, *Id.*

stoïcien Lucain se demande si les bras employés par César n'auraient pas plus utilement construit des ponts ou creusé des canaux. Mais, nous le répétons, ce n'était là qu'une idée entrevue, et qui devait être lente à faire son chemin. — Au contraire la discussion de Dion, d'Epictète et de Sénèque sur le principe même de l'esclavage était telle que les apôtres modernes de l'égalité ne l'ont pas surpassée.

On sait quelle fut sur les mœurs l'influence de cette révolution accomplie dans les idées. « Je hais, dit Ovide, la femme qui déchire avec ses ongles le visage de ses servantes, et qui leur enfonce des aiguilles dans les bras. L'esclave maudit cette tête qu'elle apprête, et ne touche à ces cheveux détestés qu'en pleurant, lorsque vos colères l'ont ensanglantée. » Ovide n'est ni un violent ni un réformateur ; et il faut croire que dans le siècle d'Auguste les infamies dont il se plaint étaient l'exception, et que ses plaintes ne sont que l'écho de la rumeur publique et d'une universelle réprobation [1]. Si les femmes romai-

1. Si le travail latent des idées stoïciennes commence avant Auguste, les noms des philosophes, dont nous avons cité les protestations contre l'esclavage, montrent d'ailleurs que le progrès fut lent sur cette question.

nes semblent avoir été plus longtemps rebelles à la pitié, beaucoup de maris avaient sans doute les scrupules de celui que Juvénal met en scène, et plus de fermeté. « Fais dresser une croix pour cet esclave. — Mais par quel crime a-t-il mérité son supplice? où est le témoin? où est l'accusateur? Ecoute, femme, on ne saurait y regarder de trop près quand il s'agit de la mort d'un homme. — Sot que tu es! ainsi un esclave est un homme! Mettons qu'il n'a rien fait. Mais qu'il soit mis en croix! Je le veux, je l'ordonne; ma raison? Je le veux. » De pareils abus pouvaient d'ailleurs, nous rapporte Sénèque [1], coûter au maître qui les commettait les huées et les horions du petit peuple qui se prenait à avoir pitié. — Enfin, lorsque n'osant rapporter une loi odieuse, le Sénat fit périr les quatre cents esclaves d'un riche citoyen, pour punir le crime d'un seul [2], on s'en émut dans Rome au point que la garde impériale dut empêcher l'émotion de devenir émeute.

C'est que la population romaine était en grande partis composée d'affranchis, citoyens

1. D'après Denis, ouvrage cité, II, 91.
2. Tacite, *Annales*, XIV, 42-45. Cf. Un fait analogue cité par Pline, VIII, 14.

d'hier (*hesterni quirites*) [1], esclaves d'avant-hier; et entre la race ingénue et la race servile c'était là un trait d'union forcé. Parmi les affranchis qui se souvenaient [2], les esclaves avaient des protecteurs naturels; parmi ceux qui s'efforçaient d'oublier, les ingénus avaient des ennemis qui ne leur pardonnaient pas l'ancienneté de leurs familles et leur aisance dans la liberté. — Quelque chose rapprochait encore les maîtres des esclaves, c'est que tous étaient esclaves d'un même maître, l'empereur. La tyrannie impériale avait passé son niveau sur la société romaine. Et il suffisait d'un de ses caprices pour renverser les rôles. Tel fit antichambre chez son ancien esclave, passé favori. « Epaphrodite avait un cordonnier qui n'était propre à rien; il le vendit. Acheté par un intendant de Domitien, ce misérable devint le cordonnier de César. Vous eussiez vu aussitôt comme Epaphrodite le caressait! — Comment va Félicion, cet excellent ami? — Ensuite, si quelqu'un de nous demandait : Que fait Epaphrodite? On répondait qu'il était en conférence avec Félicion [3]. » De nos

1. Perse.
2. Voir par exemple Horace, *Satires*, VI.
3. Epictète, *Diss.*, I, 19.

jours les grands seigneurs ne bâtonnent plus leurs valets, qui sont électeurs et éligibles. On comprend de même que le spectacle de la carrière rapide des Pallas et des Tigellin ait pratiquement enseigné aux maîtres que tous les hommes sont égaux et que la fortune est changeante. — Ajoutez qu'un esclave maltraité était un ennemi logé dans la maison, partant un espion domestique, un délateur.

La crainte n'était d'ailleurs un frein que pour les pires d'entre les maîtres, et la menace muette une protection que pour les pires d'entre les esclaves. Parmi ceux-ci, les meilleurs semblaient avoir à cœur de donner raison aux philosophes qui se faisaient leurs patrons, et de se montrer vraiment hommes par leur conduite et leurs sentiments. Le quatrième livre d'Appien sur la guerre civile semble écrit, a-t-on remarqué [1], pour confirmer la thèse de Sénèque. Voici un fait entre autres : Restion fuyait et se croyait inconnu; mais il était suivi à son insu par un esclave qu'il avait bien traité d'abord et qu'ensuite il avait fait marquer pour quelques fautes. Caché dans un marais, quelle ne fut pas sa terreur en voyant paraître cet esclave

1. Denis, ouvrage cité, II, 84.

devant lui! « Ne crains rien, lui dit celui-ci, je ne sens pas autant les stigmates d'aujourd'hui que je me rappelle tes bons traitements. » Et il le fit cacher dans une caverne, où il lui apportait tous les jours la nourriture qu'il avait pu se procurer [1]. — Silius Italicus nous raconte un trait analogue de dévouement héroïque, le héros étant encore un esclave; et Tacite [2], parmi les vertus qui subsistent dans Rome dégénérée, met la fidélité opiniâtre des esclaves, résistant à toutes les tortures. — C'est que tous les maîtres ne ressemblaient pas aux maîtresses que flétrissent Ovide et Juvénal. Columelle mit en pratique cette intimité du maître et de l'esclave dont Sénèque avait fait la théorie, et Marc-Aurèle rend grâce aux Dieux de n'avoir rien à se reprocher ni contre ses amis, ni contre ses esclaves. Quelques-uns, par un étrange respect humain, n'osent encore avouer leur affection et leur douceur pour des êtres qui jusqu'ici étaient des choses. Cicéron s'excuse d'avoir été troublé de la mort du jeune Sosithée; et Stace croit devoir calmer les scrupules d'un de ses amis qui vient de perdre un vieux serviteur, et qui s'en veut de sa douleur comme d'une fai-

1. Traduction de M. Denis.
2. *Histoires*, I, 3.

blesse : « Ne rougis donc pas. C'est un homme que tu pleures [1]. » Pline [2] enfin commence ainsi une longue et belle confidence : « Je vois quelle douceur tu as pour tes gens; aussi vais-je te dire naïvement avec quelle indulgence je traite les miens. » Mais comme le reste fait oublier cette précaution oratoire qui nous porterait à penser qu'on avait honte alors d'être bon! Pline a toujours à l'esprit ce mot d'Homère : « Il était pour ses esclaves un père plein de bonté. » Il prend au sérieux le beau titre de *paterfamilias*. Il s'afflige des maladies et de la mort de ses esclaves, même des plus jeunes, et n'a qu'une consolation, c'est de les affranchir avant le dernier moment. Il lui semble ne pas perdre trop tôt ceux qu'il perd déjà libres. Martial agit de même : « Je n'ai pas voulu qu'il descendît esclave aux sombres bords, et je lui ai fait remise, pendant qu'il était malade, de tous mes droits de maître sur lui [3]. » Ne semble-t-il pas qu'il y ait chez Pline et chez Martial autre chose qu'une exquise délicatesse se plaisant à donner à l'esclave mourant une consolation suprême, à savoir un scrupule au sujet

1. Voir Denis, ouvrage cité, II, 94.
2. Pline, V, 19.
3. *Epigr.*, I, 102.

d'un droit trop longtemps exercé, et comme la conscience tardive d'une injustice que la mort rendrait irréparable? — Ce serait là un état de conscience que le conflit de l'ordre établi et de l'idée stoïcienne de l'égalité des hommes a dû rendre fréquent.

Que ce conflit n'ait pas plus bruyamment éclaté, c'est plutôt ce dont nous nous étonnerions. La part du stoïcisme est grande dans le progrès que nous venons de décrire. Accordons qu'il soit dû en partie à la culture plus grande des esprits et à l'adoucissement général des mœurs. Aux stoïciens restera toujours l'honneur de l'avoir provoqué par leurs théories et de l'avoir hâté par leurs protestations répétées en faveur des opprimés. Mais une chose nous surprend, c'est qu'ils ne l'aient pas hâté davantage, et que nous ne trouvions chez aucun stoïcien l'espérance et l'annonce de l'affranchissement universel. « Mes amis, dit Trimalchion à la fin d'une orgie[1], les esclaves sont des hommes comme nous ; ils ont sucé le même lait, quoique la fortune les ait traités en marâtre. Cependant je veux que bientôt et de mon vivant ils goûtent l'eau des hommes libres. Enfin je les affranchis

1. Pétrone, *Satyr.*, 71.

par mon testament. » Pourquoi rendre la liberté à ceux qui y ont droit, fût-il la boutade d'un homme ivre qui se vantait de n'avoir jamais assisté aux leçons des philosophes [1], et non l'utopie d'un philosophe dans son bon sens? Quelles raisons forcèrent donc les stoïciens à manquer de logique, ou, tout au moins, excusèrent à leurs propres yeux leur inconséquence?

S'ils eurent l'idée de la dignité et de la fraternité humaines, ils en eurent une autre, qui ne leur fut pas moins chère, celle de la supériorité de l'ensemble sur le détail, de tous sur chacun, de l'intérêt général sur l'intérêt particulier. L'état, la société, avec ses institutions séculaires, bonnes ou mauvaises, sont choses sacrées et auxquelles on ne touche pas. Le stoïcisme fut une philosophie de conservateurs. C'est sur le tard qu'il se mit à prêcher pour tout le monde, même pour les femmes et les esclaves [2], et Dion reproche encore aux autres philosophes de ne pas s'adresser à la foule [3]. A son idole, l'intérêt général, on comprend donc que le stoïcisme ait sacrifié, quoique avec

1. Pétrone, *Satyr.*, 71.
2. « Senserunt hoc stoïci qui servis et mulieribus philosophandum esse dicebant. » Lactance, *Instit. Div.*, III, 23.
3. Εἰς πλῆθος οὐκ ἴασιν. *Disc.*, XXXII.

regret, des intérêts et des droits particuliers; et ce fut un stoïcien, Cassius, qui, dans cette délibération du Sénat romain, où quatre cents têtes d'hommes étaient en jeu, se fit le défenseur des lois existantes et des sévérités préventives qui garantissaient la sécurité des maîtres. — D'autres chercheront un compromis, et se contenteront pour les esclaves, à qui ils devaient peut-être davantage, de l'indulgence et de la pitié. Sénèque lui-même se défend de réclamer pour eux la liberté [1]. Chrysippe semble vouloir leur faire signer leur propre servitude, et imagine un contrat qui, de leur part, serait un consentement. « Ce sont des mercenaires à vie [2], » dit-il. — Cette conception fut sans doute un progrès; mais si l'œuvre des politiques est de rechercher des transitions entre l'injustice du passé et la justice à venir, les philosophes doivent n'accepter que provisoirement ces conciliations, qui sont des concessions, et maintenir tout droit dans son intégrité. Qui prendrait en effet le parti de l'idéal contre les faits, si eux-mêmes le désertaient?

1. « Dicet nunc aliquis me vocare ad pileum servos. » *Lettres*, 47.

2. SÉNÈQUE, *Des Bienfaits*, III, 22. Cf. CICÉRON, *De Off.*, I, 13.

Une autre raison nous semble avoir combattu dans l'esprit des stoïciens la thèse des droits inviolables de tout homme, et en avoir retardé l'inévitable conclusion. Les stoïciens se font de l'homme une haute idée; mais des hommes ils ont fort mauvaise opinion. Tous ont la raison, mais tous ne savent pas s'en servir. Tous sont libres, c'est-à-dire que tous ont la liberté en puissance; mais la vérité est que tous en fait sont esclaves. Seul le sage est libre. Qu'importe dès lors que, ravalés au rang d'êtres sans raison, ils ne jouissent pas des droits de l'être raisonnable, et que, esclaves de leurs passions, ils le soient en outre d'autres hommes? — Les inégalités qui tiennent aux situations sociales ne sont rien; celles qui tiennent à l'usage que chacun fait de ses facultés sont tout. Au fond, beaucoup d'hommes libres sont esclaves, tandis qu'un esclave peut être libre, comme Épictète l'a prouvé, — et maître de ses maîtres, comme le prétend Diogène. C'est ainsi qu'un trop grand souci de la liberté idéale empêcha les stoïciens de songer à la liberté dans le sens vulgaire du mot. C'est ainsi qu'ils fermèrent les yeux sur les souffrances et la servitude de millions d'hommes pour adorer un être imaginaire, le sage libre et heureux jusque dans les fers.

C'est ainsi qu'enfin ils oublièrent la réalité pour un rêve [1].

Ce dédain des choses humaines et des individus humains, joint au culte de l'intérêt général, s'oppose donc dans le stoïcisme à l'idée de la liberté et la fraternité universelles. C'est une des antinomies du système. Et là est, nous semble-t-il, sur la question de l'esclavage, le secret de ses hésitations et de sa timidité.

Mais le premier terme de cette antinomie en contient à lui seul une seconde qu'il nous faut maintenant développer. C'est, nous l'avons vu, la morgue du sage stoïcien, se croyant seul en possession de la raison, qui l'a empêché de compatir à la destinée des animaux, et qui lui a fait regarder de trop haut les injustices d'ici-bas. Comment concilier cette sagesse égoïste et renfermée en elle-même avec l'idée que les stoïciens se font de la société, et du rôle que chacun doit y jouer. Nous ne sommes rien sans la société. Nous lui devons tout, notre sécurité et notre supériorité. La société, autant que la raison, fait l'homme ce qu'il est [2]. Mais

1. Il semble que Zeller (p. 329-330), qui traite fort sommairement ce sujet, aboutirait cependant à une conclusion analogue à celle que nous proposons dans ces dernières lignes.

2. SÉNÈQUE, *Des Bienfaits*, IV, 18.

ces bienfaits créent des devoirs. Voilà donc le sage mis dans l'alternative de sacrifier ces devoirs ou sa hautaine indépendance. De nombreux conflits vont naître de cette antinomie [1].

Les devoirs de famille ne sont-ils pas les premiers de nos devoirs sociaux, et créer une famille n'est-il pas le premier des devoirs de famille? Une femme et des enfants sont le complément nécessaire de l'homme, et les affections de la famille sont le type de toute autre. Nous devons donner la vie que nous avons reçue en dépôt. Nous devons des enfants à l'humanité et à la patrie [2]. — Cependant Épictète conseillant à Métronax de se marier le trouve rebelle. C'est pourtant un riche que ce Métronax, et il n'a pas pour excuse le scrupule du malheureux craignant d'engendrer des malheureux [3]. Mais le mariage est un de ces devoirs que l'on prend ou que l'on laisse. Ce n'est même plus un devoir, ce serait une gêne pour le sage. Aussi le célibat philosophique devint-il une institution.

1. Nous suivrons d'assez près dans ces pages l'historien de la philosophie grecque, Zeller. Cette partie de son exposition du stoïcisme nous semble la mieux renseignée et la plus forte.

2. Diogène Laërce, VII, 121. Καὶ γαμήσειν, ὡς ὁ Ζήνων φησὶν ἐν πολιτείᾳ, καὶ παιδοποιήσεσθαι. Voir Chrysippe, Antipater, Musonius, cités par Zeller, 321, note 2.

3. Voir Denis, ouvrage cité, I, 317.

Ceux qui ont en effet l'ambition d'être les envoyés des Dieux doivent renoncer aux biens terrestres. Voyez-vous un sage entre sa femme, son beau-père et sa belle-mère, et ayant à plaire à tout ce monde? Le voyez-vous occupé aux soins du ménage, faisant chauffer de l'eau et baignant son petit enfant[1]? — Épictète s'efforce de rendre ce tableau ridicule, et peut-être les stoïciens n'ont-ils jamais su tout ce qu'il y a parfois de grandeur à se faire petit. A moins de rencontrer une femme philosophe, ajoute-t-il, le philosophe a tout avantage à n'en pas prendre[2]. — C'est ainsi que ceux qui se marient font bien, et ceux qui ne se marient pas encore mieux.

L'amitié sera-t-elle au moins une compensation pour le sage que sa dignité condamne au célibat? — Ici encore il y a du pour et du contre. Les stoïciens ont admirablement parlé de l'amitié, et nous avons vu qu'elle est pour eux l'égale des autres vertus. Sénèque appelle le sage un artiste en amitié[3]. Et c'est d'un stoïcien, d'Hécaton, qu'est cette belle parole. « Voici une recette pour se faire aimer sans

1. Epictète, *Diss.*, III, 22.
2. Epictète, *id.*, III, 22.
3. « Faciendarum amicitiarum artifex. » Sénèque, *Lettres*, 9.

drogues, ni herbes, ni paroles magiques de sorcière. Aimez, on vous aimera [1]. » — Mais le sage fera-t-il les premières avances? Il ne manque de rien, il se tient compagnie à lui-même [2]. Pourquoi s'embarrasser de liens dont son cœur ne sent pas le besoin? Sénèque répond à cette objection, mais son argumentation est pénible et embarrassée [3]; et si, comme il le conseille [4], le sage perdant son ami répond à ceux qui le plaignent : « Je n'ai rien perdu, » n'est-ce pas que cet ami n'était rien pour lui? — De plus, le sage ne veut d'amis que ses pareils, et ils sont rares. De peur de se commettre, il restera donc dans son isolement. Pour vouloir trop de perfection dans l'amitié, il renoncera à toute amitié, et à l'impossible sacrifiera le possible.

Le stoïcien se trouve toujours placé entre deux courants contraires, l'un qui le pousse en dehors de lui, l'autre qui le rejette sur lui-même et l'y enferme. C'est à propos des rapports du citoyen et de l'état que ce conflit éclate avec toute sa netteté. Nous avons vu que le

1. Sénèque, *Lettres,* 9.
2. Sénèque, *id.*, 9.
3. Sénèque, *id.*, 9. « Se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum. »
4. Sénèque, *id.*, 9.

stoïcisme prétend être une philosophie d'action, et que se tenir en dehors des affaires publiques lui paraît une lâcheté et un déni de justice, car on se doit à ses semblables [1]. Un vieil adage stoïcien était que le sage n'est jamais homme privé [2]. Épicure disait : le sage n'approchera des affaires publiques que s'il y est forcé. Zénon au contraire : le sage approchera des affaires publiques, à moins d'empêchement [3]. — On a remarqué cependant que, tandis que tous les premiers philosophes grecs ont été des hommes d'État, il n'y en eut pas un seul parmi les fondateurs du stoïcisme. Cela tient aux temps; mais cela tient aussi à ce que les empêchements dont parle Zénon s'étendent fort loin. Il faut que le sage ait la santé, la force nécessaires; et il faut que pour la politique il n'oublie pas ce qu'il se doit à lui-même [4]. Il est difficile de contenter à la fois le peuple et les Dieux [5]. Comment l'ami de la vertu serait-il l'ami des foules qui ne se laissent séduire que par ce qui leur

1. Voir Cicéron, *De Off.*, I, 7.
2. « Nunquam privatum esse sapientem. » Cicéron, *Tusc.*, IV, 23.
3. Sénèque, *Du repos du sage*, 30.
4. Sénèque, *id.*
5. Stobée, *Floril.*, 45, 29. Εἰ μὲν πονηρὰ πολιτεύεται, τοῖς θεοῖς ἀπαρέσει, εἰ δὲ χρηστὰ, τοῖς πολίταις.

ressemble. Il faut avoir des mérites à leur portée, et se faire vil pour attirer à soi ce qui est vil[1]. — On retrouve ici l'impitoyable dédain des stoïciens pour ces hommes qu'ils disent pourtant leurs frères. Dans une cité de sages chacun se devrait à tous. Dans les cités humaines, le sage se doit à lui-même qui vaut mieux que tous. Le stoïcisme a le triste honneur d'avoir inventé ce sophisme paresseux et orgueilleux : notre patrie n'est point digne de nos services; attendons pour nous mêler à la politique que ses oscillations l'aient ramenée à nous, — comme si le meilleur moyen pour guérir un malade était de l'abandonner provisoirement. C'est cette indifférence égoïste que recommande Chrysippe : « Que chacun, dit-il, ait le bon goût de ne s'occuper que de ses affaires. On évitera ainsi les dangers et les ennuis[2]. »

Ce fut surtout aux mauvais temps de l'empire, alors que l'indifférence était prudence, qu'elle devint la règle stoïcienne de conduite. Une fois aux affaires, le stoïcien ferait son de-

1. Sénèque, *Lettres*, 29. « Quis enim placere potest populo, cui placet virtus? malis artibus popularis favor quæritur. Similem te illi facias oportet...; conciliari nisi turpi ratione amor turpium non potest. »
2. Plutarque, *Des Contr. stoic.*, 20.

voir, mais il aime autant ne pas encourir cette dangereuse obligation [1]. Sans doute c'était déjà une éloquente protestation que ce silence de quelques philosophes au milieu de l'universelle flatterie, protestation que des empereurs comprirent et firent expier [2]. Mais les prudents s'efforcent d'expliquer cette abstention, et se défendent même d'une opposition muette [3]. C'est alors que, pour les besoins de la cause, la vie contemplative reprend le dessus sur la vie active [4] : et l'idéal stoïque suit ainsi les caprices de la politique et les alternatives de la liberté et de la servitude. — Mais Sénèque prétend que ce changement d'idéal est un progrès. Autrefois le sage avait une patrie restreinte, Athènes ou Carthage. Aujourd'hui ce sont des

1. Voir Epictète, *Diss.*, I, 2.

2. Quand Tigillin excite Néron contre Plautus, il l'accuse d'affecter l'orgueil des stoïciens, secte de séditieux et d'intrigants.

3. Sénèque, *Lettres*, 73.

4. Voir Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, III, et Athénodore, apud Sen., *id.* — A ces textes s'opposent sans doute les deux traités de Plutarque : *Si « cache ta vie » est une maxime bien judicieuse*, — et *Si le vieillard doit prendre part au gouvernement.* « Véritablement, dit Plutarque, recommander aux hommes vertueux de se tenir cachés et inconnus, c'est dire à Epaminondas : ne sois pas général; à Lycurgue : ne sois pas législateur; à Thrasybule : ne mets pas à mort le tyran; à Pythagore : n'enseigne point; à Socrate, ne converse point. » C'est d'ailleurs aux épicuriens que s'adresse Plutarque, plus qu'aux stoïciens.

intérêts plus généraux qui le préoccupent, et c'est au monde entier qu'il se doit. Or les problèmes qu'il agite ont une portée universelle, tandis que les services qu'il rendrait à son pays seraient enfermés dans d'étroites limites de temps et d'espace [1]. Son apparente indifférence est donc un dévouement mieux entendu. — Mais j'ai bien peur que le devoir ne perde en solidité ce qu'il gagne en surface, et qu'il ne devienne trop facile de confondre avec des intérêts si généraux, partant si vagues, nos préférences personnelles. — Quoi qu'il en soit, lorsqu'il s'agit de choisir un genre de vie, nous trouvons donc aux prises les uns avec les autres des arguments dont la valeur dépend des circonstances et entre lesquels le choix est un problème? C'est là une de ces crises dont la solution retentit sur toute la vie de l'homme qui les a traversées. Et, s'il est une règle pour nous et à l'heure présente, pouvons-nous dire qu'elle vaille pour tous et pour toujours?

Il nous reste à étudier un dernier conflit dont le premier terme est toujours l'autonomie prétendue du sage. Il ne veut relever que de lui, et il foule aux pieds toutes les nécessités [2].

1. SÉNÈQUE, *Du Repos du sage*, 31.
2. « Calcare ipsas necessitates licet. » SÉNÈQUE, *Lettres*, 12.

Comment concilier cette irrévérencieuse indépendance avec la soumission à l'ordre du monde, dont Cléanthe, dans son hymne célèbre, fait le premier devoir [1]? — Sénèque et Épictète s'efforcent de faire la synthèse de la liberté et de l'obéissance. C'est être libre, dit Sénèque, que d'obéir à Dieu [2]. Puis le sage consent plutôt qu'il n'obéit [3]. Ne savons-nous pas en effet que la raison individuelle ne fait qu'un avec la raison universelle, et que le sage se trouve vouloir ce que Dieu veut? — Mais c'est un idéal que cette parfaite harmonie de notre volonté et des événements, un idéal comme l'accord des intérêts particuliers et de l'intérêt général qu'ont rêvé quelques contemporains ; et de même qu'à Stuart Mill on pourrait dire à Sénèque et à Épictète : Pour l'heure présente, heure de conflits et d'incertitudes, quelle voix devons-nous écouter de préférence à l'autre? — Cette règle célèbre : « suivez la nature »

1. Ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
Ὡς ἕψομαι 'γ ἄοκνος· ἣν δὲ μὴ θέλω
Κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

2. « Deo parere libertas est. » SÉNÈQUE, *De la vie heureuse*, XVI, 5.

3. « Non pareo Deo, sed assentior. » *Lettres*, 97. Cf. ÉPICTÈTE, *Diss.*, II, 16. Τόλμησον ἀναβλέψας πρὸς τὸν Θεὸν εἰπεῖν, ὅτι χρῶ μοι λοιπὸν εἰς ὃ ἂν θέλῃς· ὁμογνωμονῶ σοι, σός εἰμι. Οὐδὲν παραιτοῦμαι τῶν σοι δοκούντων· ὅπου θέλεις, ἄγε.

peut s'entendre en bien des sens [1], mais en deux surtout qui nous importent : suivez la nature extérieure, — ou — suivez votre nature. Écoutez les ordres du dehors, — ou — du dedans. Tant que le dehors et le dedans ne seront pas à l'unisson, il y aura donc là une lutte entre deux tendances, entre deux devoirs.

Cette lutte devient concrète et poignante dans un cas où tous les précédents conflits se trouvent en même temps résumés, le cas du suicide. Le sage est libre; toute contrainte est un mal. Mais il n'est pas contraint de vivre dans la contrainte [2]. C'est la supériorité de l'homme de sortir de la vie quand il veut, et ç'a été la bonté de la nature de lui donner, pour une façon d'entrer dans la vie, mille d'en sortir [3]. Où que tes yeux se tournent, dit encore Sénèque, tu vois la fin de tes maux. Regarde cet abîme; en y descendant, tu trouveras la liberté. Regarde cette mer, ce fleuve, ce puits. Au fond est toujours la liberté. Tu vois ce bout d'arbre, la liberté y est suspendue. Ton cou, ta gorge, ton cœur, autant d'issues pour fuir

1. Cicéron, *De Fin.*, passim.
2. Sénèque, *Lettres*, 12. « Malum est in necessitate vivere Sed in necessitate vivere necessitas nulla est. » Cf. *Lettres*, 117.
3. Sénèque, *id.*, 70.

la servitude. Mais elles sont pénibles, exigent trop de force d'âme? Où sont, dis-tu, les grandes routes vers la liberté? — Toutes les veines de ton corps [1]. — Mais nous sommes plus timides que les petits enfants; car, lorsque quelque chose cesse de leur plaire, ils disent : je ne jouerai plus. Et toi aussi, si quelque chose te déplaît, dis : je ne jouerai plus, et va-t'en [2].

Puis un scrupule vient aux stoïciens. N'abandonnons-nous pas avec la vie une famille qui nous aime? Ne trompons-nous pas son affection et son attente [3]? Sénèque nous apprend que, jeune encore, il allait se tuer pour échapper à d'horribles souffrances physiques, lorsqu'il fut retenu par la crainte de causer un trop vif chagrin à son vieux père [4]. Musonius nous défend le suicide quand nous pouvons encore être utiles à quelqu'un sur cette terre [5]. Or, sommes-nous jamais sûrs de n'avoir plus aucun service à rendre, aucun exemple à donner? Et quand cela serait, chacun de nous n'est-il point, comme disait Platon, un soldat à qui un poste est confié, ou, suivant une comparaison plus familière aux

1. Sénèque, *De la colère*, III, 15.
2. Epictète, *Diss.*, I, 24.
3. Sénèque, *Lettres*, 104.
4. Sénèque, *id.*, 78.
5. Stobée, *Floril.*, 7, 24.

stoïciens, un acteur à qui tel rôle est échu dans la comédie universelle. Avons-nous le droit de déserter ce poste ou ce rôle [1].

Tout au moins faut-il limiter ce droit à certains cas exceptionnels; et ce sont ces limites que les stoïciens vont maintenant s'efforcer de tracer. Lorsque notre mort peut être utile à notre patrie ou à nos amis, c'est à peine si le conflit subsiste; le suicide n'est pas seulement un droit, c'est presque un devoir [2]. Il faut encore préférer la mort à une faute morale, à la pauvreté, aux maladies de l'âme et même du corps, si l'âme doit à un degré quelconque en ressentir l'atteinte [3]. Ajoutons qu'on peut se donner la mort quand on ne fait par là que la prévenir de quelques heures, et choisir la façon de mourir qui plaît le mieux [4]. Car la mort est

1. Voir Cicéron, *Songe de Scipion*. Cf. Sénèque le Père, *Excerpta contr.*, VIII, 4. « Lex : Homicida in se insepultus abjiciatur. Thema : Quidam se occidit. Petitur ut insepultus abjiciatur. Contradicitur. » Cette controverse prouve que l'opinion générale était indécise sur la question du suicide. Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 11.

2. Diogène Laërce, VII, 130. Εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσεσιν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.

3. Sénèque, *Lettres*, 68. N'est-ce point encore un suicide qu'une mort acceptée presque à la légère plutôt que de céder sur une vétille? « Allons, Epictète, rase-toi. — Je ne me raserai pas, étant philosophe. — Mais je te ferai trancher la tête. — Comme il te plaira. » Epictète, *Diss.*, I, 2.

4. Sénèque, *id.*, 70.

la chose du monde où il faut agir le plus librement. On doit compte de sa vie aux autres, de sa mort à soi seul. La vie est semblable à un banquet. Il ne faut quitter sans motifs ni l'une ni l'autre. Mais on peut comparer les motifs de quitter l'une aux motifs de quitter l'autre [1]. — Et ces motifs, différents avec les hommes et les systèmes [2], finissent par se multiplier au point de ne plus laisser place à un suicide illégitime. Nous venons de voir que presque tout ce que les hommes mettent au rang des maux était à la désertion du sage une excuse suffisante [3]. Mais s'il est en possession de tous les biens, dit Chrysippe, le mieux est encore pour lui de dire adieu à la vie, — sans doute parce qu'elle ne peut plus rien pour lui, et parce qu'ayant atteint le plus haut sommet de la félicité humaine, il ne saurait plus que déchoir [4]. Le suicide semble toutefois jusqu'ici, et un très grand nombre d'autres textes confirmeraient cette apparence [5], le droit exclusif du sage. Mais Chrysippe vient nous dire avec An-

1. Olympiod., in Phaedr., 3 (*Schol. in Arist.*, 7. b. 25). Voir Zeller, 338, note 1.

2. Voir Cicéron, *De Off.*, I, 31.

3. Voir encore Plutarque, *Des notions communes*..., 22, et Sénèque, *Lettres*, 70.

4. Plutarque, *Des notions communes*..., 11. Cf. Cicéron, *De Fin.*, III, 18.

5. Plutarque, *Des notions communes*..., 11, et *Des Contr.*

tisthène : « Il faut se procurer du bon sens ou bien une corde pour se pendre, » — et il loue cette sentence de Tyrtée : « La vertu ou la mort[1]. »

De telle sorte que les sages, heureux ou malheureux, et tous ceux qui ne sont pas sages ont un remède commun, les uns à leurs craintes, les autres à leurs souffrances, les autres enfin à leur folie, le suicide.

Aussi le stoïcisme fut-il fécond en suicides, et ses premiers apôtres avaient joint l'exemple au précepte. Zénon, déjà fort âgé, il est vrai, s'étant blessé le pied en tombant, rentre chez lui, et se tue. — Cléanthe, ayant un abcès dans la bouche, ne peut manger pendant deux jours. Il prend goût au jeûne, et se laisse mourir de faim, disant que, la moitié du chemin étant faite vers la mort, il ne voulait pas revenir sur ses pas. On ne saurait traiter la vie avec plus de sans-façon.

Il est cependant un suicide que les stoïciens n'admettent pas, c'est le suicide épicurien, le suicide inspiré par le découragement et le dégoût de la vie. Les stoïciens veulent un suicide qui soit une marque de force et non de faiblesse[2].

stoïc., 14. CICÉRON, *De Fin.*, III, 18. « E quo apparet, et sapientis esse aliquando officium, excedere e vita quum beatus sit, et stulti manere in vita, quum sit miser. »

1. PLUTARQUE, *Des Contr. stoïc.*, 14.
2. Voir SÉNÈQUE, *Lettres*, 24 et 98.

— Épictète raconte que des disciples viennent à lui et lui disent : « Epictète, nous ne pouvons plus supporter d'être attachés à ce misérable corps, d'être obligés de le nourrir, de l'abreuver, de le reposer et de le nettoyer, d'être contraints par lui de plaire tantôt à ceux-ci, tantôt à ceux-là. Ne sont-ce point là choses indifférentes, et qui ne nous concernent en rien ? La mort est-elle un mal ? N'avons-nous pas une certaine parenté avec Dieu ? N'est-ce pas de là que nous sommes venus ici ? Permets-nous de retourner au lieu de notre origine ; permets que nous nous débarrassions de ces liens qui nous enchaînent et pèsent sur nous. Ici-bas, il y a des brigands, des filous et des tribunaux, et ceux qu'on appelle tyrans, qui croient avoir quelque pouvoir sur nous, à cause de ce misérable corps, et de ce qui lui appartient. » Et Epictète leur répond : « O hommes, prenez confiance en Dieu ; lorsqu'il vous aura fait signe et vous aura délivrés de cette servitude, alors vous retournerez vers lui ; mais pour le présent, patientez un peu, et demeurez dans la contrée où il vous a placés. Le temps de votre séjour ne sera pas long, et sera facile à supporter pour des gens ainsi disposés. Quel tyran, quel voleur, et quels tribunaux peuvent être redoutables à des hommes

qui ne font aucun cas de leur corps, et de ce qui leur appartient? Restez donc, et ne vous en allez point inconsidérément [1]. »

Dans ces lignes, Épictète donne la raison qui condamne non seulement le suicide des lâches, mais celui des héros, et qui tranche le problème que nous discutons, raison que l'antiquité stoïcienne ne pouvait d'ailleurs que pressentir. Il se peut en effet que tout autre devoir paraisse nous échapper, et que rien ne nous rattache plus à la vie. Mais il reste que nous ne devons pas contrarier les desseins de Dieu, et nous dérober aux souffrances qu'il nous impose. Soumission à l'ordre du monde, — ce devoir stoïcien était trop vague et trop abstrait pour obliger. Mais la soumission à un Dieu personnel et vivant, qui, par des voies incompréhensibles, ne poursuit que notre bien, voilà ce qui nous donne le droit d'attendre, et, par surcroît, le droit d'espérer.

1. Épictète, *Diss.*, I, 9. Traduction Thurot.

CHAPITRE VI

INFLUENCE DE LA CASUISTIQUE STOÏCIENNE

Nous voulons moins dans ce chapitre traiter que soulever certaines questions, et marquer la place d'études nouvelles à faire. — Nous nous sommes efforcé de reconstituer, avec le peu qui nous en est resté, la casuistique stoïcienne, et, dans notre exposition, nous avons eu à lutter contre une double difficulté. Quand on étudie la philosophie stoïcienne, on étudie à vrai dire plusieurs philosophies : aussi est-il toujours malaisé de transformer cette multiplicité en unité. Et pour la casuistique en particulier, outre qu'elle doit plus que tout le reste, porter la marque personnelle des esprits différents qui s'en sont occupés, nous n'avions affaire qu'à des renseignements épars, comme à des épisodes dont le lien et la trame ont dis-

paru. — Il est une autre façon de faire revivre la casuistique stoïcienne, qui est de montrer son influence.

C'est la morale tout d'abord qui a été transformée par elle. Elle lui a donné un caractère pratique qui lui a permis de suffire aux besoins des consciences et de suppléer la foi religieuse qui s'en allait. Nous ne voulons pas parler seulement de la morale stoïcienne qui tira de la casuistique des conséquences que nous mettrons bientôt en lumière. Mais, abstraction faite de ces importantes innovations, et au delà du stoïcisme, la casuistique imprima à la morale générale un esprit nouveau. Elle donna aux esprits le sens du réel. Ce n'est pas dans la théorie seulement qu'elle les habitua à regarder le bien, mais dans la pratique. On apprend la guerre en la faisant. Le meilleur moyen d'apprendre la vertu est aussi de la pratiquer. S'exercer à la continence, dit un interlocuteur de l'un des dialogues de Plutarque, n'est-ce pas être continent [1]? Il est mille petites ruses avec soi-même [2] pour être vertueux, que l'expérience seule nous fait connaître. Mais, à défaut

1. Plutarque, *Du Démon de Socrate*, 15.
2. Bossuet recommande « de ne jamais combattre directement les passions, mais de les prendre de biais ».

de notre expérience personnelle, il faut emprunter celle d'autrui. Plutarque [1] voudrait que chacun ouvrît davantage son âme, et qu'il y eût entre les hommes qui poursuivent un même but, la vertu, une perpétuelle communion morale. Nous verrions mieux nos propres défauts à travers les défauts d'autrui [2], et l'examen de la conscience du voisin nous forcerait à un retour sur nous-mêmes. Quand on parle de l'utilité de l'exemple, il faut l'entendre même de l'exemple du mal. « Que faut-il faire », demandait-on à l'un des sept sages, « pour éviter l'ivresse? » — « Regarder ceux qui sont ivres, » répondit-il [3]. Puis les remèdes qui ont guéri ceux qui souffraient des mêmes maladies que nous, nous guériront sans doute; et ce serait insouciance coupable que de refuser le bénéfice de l'expérience acquise. Nous devons d'ailleurs exemple pour exemple, service pour service. Tour à tour élèves et maîtres, médecins et malades, nous nous associerons ainsi pour le devoir comme on s'associe pour l'intérêt. Mais c'est toujours par les faits que nous

1. Plutarque, *Si « cache ta vie » est une maxime judicieuse*, 2.
2. Plutarque, *Comment il faut écouter*, 6.
3. Stobée, cité par Gréard, *Morale de Plutarque*, p. 357.

ferons notre éducation, comme celle d'autrui.

La casuistique, avec le sens du réel, donne aux esprits le sens du détail, et peut-être les deux ne font-ils qu'un. Elle leur apprit qu'il n'y a pas de quantité négligeable quand il s'agit de bien et de mal. Les moralistes stoïciens ne craignaient pas de s'occuper de questions comme celle-ci : Est-il convenable de se servir à table avant son père? — ou de croiser les jambes dans l'école d'un philosophe [1]? Et Zénon voulait que, dans ses songes même, on pût reconnaître ses progrès et constater sa pureté [2]. Les ouvriers, dit Plutarque [3], qui élèvent une grossière maçonnerie, emploient les premiers matériaux venus; mais ils choisissent la moindre pierre, s'il s'agit d'une œuvre d'art : ainsi ceux qui attachent à leur vie morale quelque importance, n'y admettent rien qui puisse faire tache. D'autant plus que le mal abuse vite des concessions qu'on lui fait, et que les petites causes ont souvent de grands effets. La casuistique est à la morale ce que l'hygiène est à la médecine [4].

1. Alex. Aphr., *Top.*, 26.

2. Plutarque, *Comment on reconnaîtra que l'on fait des progrès...*, 12.

3. Plutarque, *id.*, 17.

4. La médecine et la morale sont à tout moment comparées par Plutarque.

L'hygiène ne croit pas qu'on puisse trop se préoccuper de la santé, la casuistique du devoir. Et par des précautions quotidiennes, l'une prévient les maladies, l'autre les vices. Ce souci des petites choses qui deviennent grandes avec le temps, cette recherche des causes en morale sont le fait d'une science avancée, et dont des esprits affinés seuls étaient capables. C'est aux écoles des casuistes qu'ils se formèrent. Du moins, ils subirent de près ou de loin l'influence de leur méthode, et l'adoptèrent sans le savoir.

Un moraliste peut être considéré comme le type de ce stoïcisme inconscient, c'est celui que nous venons de citer à maintes reprises, Plutarque. On sait que Plutarque combattit les stoïciens, auxquels il reprocha de se contredire et de contredire le bon sens. Il n'en respira pas moins un air stoïcien en morale. Plusieurs de ses petits traités nous donnent l'idée de ce que devaient être, avec moins de grâce aimable, ceux d'Antipater[1] et de Brutus[2]. Aussi n'avons-nous pas craint de le citer parfois à côté des

1. Ce stoïcien est l'auteur d'un traité sur le soin de la santé et de la fortune. CICÉRON, *De Off.*, II, 24.

2. Dans son traité *des Devoirs*, il s'occupait des devoirs mutuels des parents, des enfants, des frères. SÉNÈQUE, *Lettres*, 95.

stoïciens authentiques, et de confirmer leur opinion par la sienne. Il a gardé de leur enseignement ce qu'il avait d'universel et d'éternel. Ce fut un stoïcien malgré lui. — « Plutarque m'a été comme ma conscience, » disait Henri IV [1]. C'est-à-dire qu'il traduit dans la précision des faits l'abstraction de la loi. Or cette façon d'entendre la morale et de l'enseigner est la casuistique, du moins en procède.

Mais voici un plus curieux exemple de la diffusion et de la pénétration dans la société d'alors de la casuistique stoïcienne. Plutarque du moins était un moraliste de profession. Nous voulons maintenant parler d'un poète, et d'un poète qui se dit épicurien. Mais, à sa façon même de le dire, on devine ce qu'on ne pourrait appeler un remords et une lutte intérieure, — car il s'agit d'Horace, — mais une conscience qui s'analyse et se gourmande [2]. Aussi cet épicurien a-t-il des accès de stoïcisme et ce sont ses meilleurs moments et ses plus beaux vers [3]. C'est en récitant une ode d'Horace [4] qu'un stoïcien moderne, le grand pen-

1. Cité par Gréard, *Morale de Plutarque*, p. 412.
2. Horace, *Epîtres*. I, 4. « Epicuri de grege porcum. »
3. Horace, *Odes*, II, 2; III, 3, 29; IV, 9.
4. « Justum ac tenacem propositi virum. » III, 3.

sionnaire Jean de Witt, reçut la mort sans broncher. Certains morceaux de notre poète sont ainsi de vrais hymnes stoïques et des réminiscences comme devait en avoir un homme élevé à l'admiration de Caton, un ancien soldat de Brutus [1]. Mais Horace est plutôt un ami qu'un adepte de cette orgueilleuse vertu. Il sourit tout le premier de son stoïcisme intermittent [2], et ne se donne nullement pour un sage. Il serait plutôt de ceux dont la scolastique stoïcienne disait qu'ils s'avancent (προκόπτοντες) vers la sagesse. Se faisant vieux, il songe à sa conversion, comme font certains viveurs de nos jours; et c'est ce mélange de belles résolutions et de confidences d'un tout autre genre qui fait le charme vraiment humain de la lecture d'Horace. Chacun se reconnaît en lui, et sa vertu accommodante a quelque chose d'encourageant. On fait ce qu'on peut, nous dit-il. Vous n'aurez jamais la vue de Lyncée; ce n'est pas une raison pour ne pas laver nos yeux malades. Vous n'aurez jamais la vigueur de bras de Glycon : n'en soignez pas moins votre goutte [3]....... Mais ne remettez pas votre guérison à demain.

1. Voir surtout Horace, *Epitres*, I, 16.
2. Horace, *Epitres*, I, 1. Cf. *Satires*, I, 3.
3. Horace, *Epitres*, I, 1.

Car commencer, c'est avoir à moitié fait [1]. Et il nous donne l'exemple. Tout entier à lui-même, à sa campagne, il arrache l'ivraie de son âme, pendant que son jardinier l'arrache de son champ, et, pour exciter leur zèle à tous deux : « Voyons, dit-il, qui sera en meilleur état, d'Horace ou de sa terre [2]. » Cet épicurien se plaît à table; mais ce n'est point pour y causer du champ et de la maison du voisin, ni du danseur à la mode; d'autres choses le touchent de plus près, et qu'il est fâcheux d'ignorer : « Est-ce la fortune ou la vertu qui fait le bonheur? Sur quoi se fondent les amitiés, sur l'utile ou sur l'honnête [3]? » Horace fait aussi la grasse matinée; il aime l'ombre des portiques. C'est que, dans son lit comme dans ses promenades, il s'appartient, il pense à lui : « Ceci est mieux, se dit-il; ma vie en sera meilleure. Ainsi je plairai à mes amis. Mais voilà qui ne vaut rien. Est-ce que par hasard, et sans m'en douter, j'agirais de la sorte [4]. » — « Un poète, dit spirituellement M. Martha [5], qui s'examine, se juge, se gronde, un poète mécontent de lui-

1. Horace, *Epîtres*, I, 2. « Dimidium facti qui cœpit habet. »
2. Horace, *id.*, I, 14.
3. Horace, *Satires*, II, 6.
4. Horace, *id.*, I, 4.
5. *Rapport sur notre mémoire.*

même est un exemple assez rare pour être signalé, et montre jusqu'où peut aller le pouvoir de la casuistique. »

Mais ce pouvoir ne se borna pas à faire entrer la morale dans les mœurs, à réconcilier la théorie et la vie. La casuistique pénétra dans le droit et l'éloquence, portant partout cette idée que le réel et l'idéal sont deux ennemis qu'il faut s'ingénier à mettre d'accord. — On a souvent parlé de l'influence du stoïcisme sur la réforme du droit romain [1]. Ce sont en effet les grandes idées jetées dans le monde par le stoïcisme qui furent l'âme de cette réforme; et ce fut, par exemple, autour du principe de l'égalité universelle que gravitèrent les timides efforts des jurisconsultes pour rapprocher, autant que les mœurs le permettaient, le droit civil du droit naturel. Timides efforts, mais grâce auxquels la loi, se faisant complice de l'opinion, apporta un adoucissement réel au sort des esclaves. Nous sommes loin sans doute du jour où cette loi du dehors se modèlera sur la loi du dedans, selon la belle antithèse et le vœu stoïcien de Cicéron [2].

1. Voir surtout Giraud et Laferrière, *Histoires du droi romain*. — Ortolan, *Explication historique des Institutes*. — Voir Giraud, p. 187, une liste d'ouvrages sur cette question.
2. Cicéron, *De Off.*, III, 17. « Sed nos veri juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tene-

C'est qu'il fallait à certaines idées près de deux mille ans pour n'être plus contredites par les faits. Nous avons vu d'ailleurs tout ce qui, au sein même du stoïcisme, en paralysait l'influence et en arrêtait l'élan. Mais que de compromis le législateur, véritable casuiste, n'imagine-t-il pas entre le vieux droit et le droit de l'avenir, compromis honorables en définitive, et transition peut-être nécessaire! Si l'esclave est vraiment esclave, le maître a tout droit sur lui; qu'il le frappe et qu'il le frappe jusqu'à le tuer, c'est son affaire : il n'aura été que maladroit. Et il se trouvait des logiciens impitoyables pour soutenir cette thèse [1]. Mais, par une charitable subtilité, la loi introduisit une distinction, qui n'existait pas, entre frapper et tuer en frappant, modérant ainsi, au moyen de la menace qui pèse sur le maître en cas de malheur, la brutalité des corrections. Puis, ce qui était la négation même de l'ancien absolutisme domestique, la justice impériale intervint

mus, umbra et imaginibus utimur. Eas ipsas utinam sequeremur! »

1. Voir Denis, ouvrage cité, II, p. 210 et sq. C'est à ces pages très fortement nourries et aux pages 320-321 de Havet, *le Christianisme et ses origines*, t. II, que nous avons emprunté les éléments de ce développement sur la législation relative aux esclaves.

entre les maîtres et les esclaves, acceptant les plaintes de ceux-ci, contenant les fantaisies cruelles ou impudiques de ceux-là. Non seulement les droits des maîtres sont limités, mais des devoirs leur sont imposés : nourrir leurs gens sans avarice, les secourir dans leurs maladies. Les exposer, et s'en remettre à la nature du soin de les guérir, équivaut à les affranchir. Ce qui en droit est plus grave, on reconnaît aux esclaves un semblant d'existence civile. On les laisse en effet devenir propriétaires et se racheter de leurs propres deniers. On s'occupe aussi des alliances qu'ils contractent. Car l'esclave d'aujourd'hui est l'homme libre de demain; et les liens naturels que son passé lui lègue le suivant dans sa liberté y acquièrent une sorte de consécration légale. Enfin la loi se torture et se contredit pour trouver des occasions d'affranchir. L'enfant d'une affranchie, conçu pendant l'esclavage, est libre. Mais libre aussi l'enfant d'une esclave, conçu pendant que sa mère était encore libre. C'est même une maxime constante qu'en cas de doute la liberté l'emporte. On le voit, si les esclaves sont encore les réprouvés de la société, ils en sont aussi les protégés, inconséquence qui marque un progrès.

A côté de cette influence glorieuse, le stoï-

cisme en eut une autre, à la fois plus modeste et plus profonde. Mais il faut la demander à sa méthode morale plutôt qu'à ses théories, plutôt surtout qu'à ses paradoxes. Ce ne sont point ces héroïques étrangetés qui eurent un effet durable sur les esprits un instant éblouis peut-être. Le droit romain ne doit rien à cette partie du système. L'opinion même de Trébatius et d'Ofilius [1], d'après laquelle ceux qui d'un sac de blé ont volé une mesure doivent être considérés comme voleurs du sac entier, n'est pas appuyée, comme on pourrait le croire, sur cet adage stoïcien que toutes les fautes sont égales, et Trébatius en donne une autre explication. — D'ailleurs, les noms des maîtres stoïciens des premiers jurisconsultes réformateurs nous font deviner quel fut ce stoïcisme qui pénétra dans le droit. Q. Elius Tubéron et Q. Mucius Scévola sont des disciples de Panétius [2]; et Scévola

1. *Prolégomènes aux Pandectes*, II, § 3, édit. Pothier. « Quanquam sane non ea omnia quæ in jure nostro ex stoïca philosophia effluxisse vulgo ferunt interpretes, inde petita existimaverim. De furtis refertur Ofilii et Trebatii sententia, eum qui ex acervo frumenti modium sustulit, non tantum ejus quod abstulit, verum totius videri furem esse : hæc non illo stoïcorum dogmate nititur « Omnia peccata esse aequalia »; sed illa ratione quod totus acervus contrectatus videatur : nam et qui aurem alicujus tetigit (inquit Trebatius) totum eum videri tetigisse. »

2. Cicéron, *Brutus*, 31. *Pro Murena*, 36. *Tusc.*, IV, 2. *De Fin.*, IV, 9. *De Orat.*, I, 17.

transmit ses leçons aux contemporains de Cicéron, C. Aquilius Gallus et L. Lucilius Balbus [1]. Servius Sulpicius semble avoir fréquenté à Rhodes l'école de l'élève illustre de Panétius, de Posidonius [2]. — C'est encore un stoïcien que le grand jurisconsulte du siècle d'Auguste, Labéon [3]. Or il est l'auteur d'un traité des Probables qui ne nous est pas parvenu, mais qui nous donne à penser, si nous nous rappelons le sens de ce mot dans la logique et dans la morale stoïciennes. On s'est aussi souvent demandé quel était l'esprit de sa réforme, et ce qui séparait son école (les Proculéiens) de l'école rivale de Capiton (les Sabiniens). Il y a chez Labéon plus d'indépendance d'esprit et de caractère, un respect moins grand de la tradition, plus grand de la raison. Mais, pour M. Giraud, la véritable différence entre les deux écoles est une différence de méthode. Labéon emprunte aux stoïciens leur art de creuser les principes et leur sagacité inflexible. Ce fut le dialecticien de la jurisprudence.

1. Cicéron. *Brutus*, 42.
2. Cicéron, *id.*, 41.
3. *Prolégomènes aux Pandectes*, *id.* « Totus, ut ita dicam, stoïcus fuit. »

On voit d'après cela qu'il n'est pas téméraire de chercher dans le droit romain non seulement le stoïcisme, mais encore, mais surtout la casuistique stoïcienne. Ce fut elle qui fit pénétrer une analyse plus subtile dans la définition des circonstances qui accompagnent un acte pour en confirmer ou pour en infirmer la validité. Je n'en veux comme preuve que le titre des Pandectes, qui traite des contrats consentis par crainte, et viciés par ce fait [1]. Quelle précision psychologique dans l'étude de cette clause de nullité! Labéon, celui-là même dont nous parlions tout à l'heure, distingue crainte et crainte, et ne reçoit à s'inscrire en faux contre son propre consentement que celui qui a été menacé d'un mal sérieux [2]. Gaïus précise encore et n'est casuiste que pour être plus rigoureux. Car il faut pour lui que cette crainte ait été de nature à ébranler l'homme le plus ferme [3].

1. *Pandectes*, livre 4, titre 2. « Ait prætor : quod metus causa gestum erit, ratum non habebo. » — Une rédaction antérieure portait : « Quod vi metusque causa... » Quelque psychologue fit sans doute remarquer que la force ne peut agir qu'en faisant peur, et que la première formule est à la fois plus brève et aussi complète. « Continet igitur hæc clausula et vim et metum. »

2. *Pandectes*, *id.* « Metum accipiendum Labeo dicit non quemlibet timorem, sed majoris malitatis. » L. 5. Ulp. lib. II, ad Edict.

3. *Pandectes*, *id.* « Metum autem non vani hominis, sed

D'autres donneront des exemples : la crainte de la mort, de la prison, des supplices, voilà quelles craintes peuvent annuler le contrat qu'elles ont dicté [1]. Autre chose : il faut que la menace ait pu être suivie d'effet immédiat. La crainte d'un mal, quelque grand qu'il soit, mais à longue échéance, n'est pas considérée comme ôtant au contractant sa liberté d'esprit [2]. Enfin il faut qu'il y ait eu menace réelle et non une crainte imaginaire [3]. Vous pouvez craindre à tort, et la loi n'a pas à tenir compte de vos chimères. — On voit par ce seul exemple quels psychologues furent ces jurisconsultes de l'empire romain. Leurs distinctions minutieuses constituent une véritable casuistique à laquelle il ne manque plus que la mise en scène et les personnages.

Quelquefois, cette casuistique abstraite est visiblement déduite de cas plus concrets que l'imagination des moralistes ou les événements

qui merito et in homine constantissimo cadat, ad hoc edictum pertinere dicemus [1]. » L. P. Gaïus, lib. 4, ad Ed. Provinc.

1. Voir *Pandectes*, livre 4, titre 2.

2. *Pandectes*, *id.* « Metus non solum magni mali, sed et præsentis esse debet. »

3. *Pandectes*, *id.* « Denique oportet ut is fuerit metus qui alicui ab alio illatus est; non is quem quis ipse sibi intulit. »

1. La loi française, plus accommodante, ne parle que « d'une personne raisonnable ».

eux-mêmes avaient suggérés. On a fait remarquer qu'il était surtout question dans la casuistique stoïcienne de la bonne foi [1]. Les cas qu'elle soulevait pouvaient donc être soumis à des légistes aussi bien qu'à des moralistes [2]; car la bonne foi est un devoir dont les lois se mêlent. Et Cicéron nous apprend qu'il intervint de son temps des solutions juridiques qui étaient comme sollicitées par la conscience morale d'alors et qui lui prêtèrent à propos leur autorité et leur sanction. — Tout le monde a lu le récit de la ruse spirituelle et déloyale qu'imagina le banquier syracusain Pythius, pour vendre ses jardins au chevalier romain Canius [3]. Il avait fait venir barques et pêcheurs. Ceux-ci jetaient à ses pieds d'innombrables poissons. Canius séduit donne des jardins le prix qu'on lui demande. Mais le lendemain plus de barques, plus de pêcheurs, plus de poissons. Il est furieux, — fureur inutile, dit Cicéron, « car Aquilius, mon collègue et ami, n'avait pas encore fait la loi sur les actes frauduleux ». Cette loi est donc contemporaine

1. Denis, *Histoire des théories et des idées morales*, I, 415.
2. Cicéron, *De Off.*, III, 23. « Hæc sunt quasi controversa jura stoïcorum. »
3. Cicéron, *id.*, III, 14.

de Cicéron. Autrefois le vendeur n'était responsable que des déclarations fausses [1]. Il le fut dès lors de toute réticence. L'édit n'était relatif à l'origine qu'à la vente des esclaves et à celle des bêtes de somme. Il fut étendu depuis à la vente de tout objet [2]. Désormais vendre, sans déclarer leurs défauts, un esclave fugitif ou une maison malsaine, est un délit devant la loi, à plus forte raison une faute devant la conscience. L'acheteur a droit à une diminution de prix ou à la rédhibition du contrat [3]. — Le vendeur est d'ailleurs garanti de son côté contre les fraudes d'un acheteur trop habile à déprécier la marchandise qu'il convoite [4].

Et ces lois ne restèrent pas longtemps des précautions inutiles. C'est encore Cicéron en effet qui nous apprend qu'un citoyen ayant reçu des augures l'ordre de raser sa maison n'eut rien de plus pressé que de la vendre. Mais le nouveau propriétaire reçoit le même ordre à son tour. Il s'aperçoit qu'il a été joué, réclame et obtient une indemnité [5]. — Évidemment les

1. Cicéron, *De Off.*, III, 16.
2. Ortolan, ouvrage cité, III, p. 279. — Voir aussi tous les textes cités à cette page par Ortolan.
3. Ortolan, *id.*
4. Ortolan, *id.*, III, p. 278 et 284.
5. Cicéron, *De Off.*, III, 16.

Romains, gens intéressés et pratiques, avaient en affaires la conscience trop large. Il était bon que la loi l'enfermât de force dans des limites plus étroites. Or c'est à la casuistique et aux discussions célèbres que nous avons citées que revient l'honneur d'avoir imposé ce progrès à la législation qui l'imposa aux mœurs.

Un dernier exemple bien frappant de l'influence de la casuistique stoïcienne sur le droit est la législation relative au suicide. Ceux qui attentent à leur vie n'ont pas le droit de tester, et s'ils font un testament, il est nul. L'État hérite de leurs biens. De plus, la tentative seule de suicide est criminelle, et doit être punie [1], car celui qui n'épargne pas sa propre vie épargnera-t-il celle des autres [2]? — Mais, de même que la morale stoïcienne, la loi n'est rigoureuse qu'en apparence, car toutes les excuses lui sont bonnes, et c'est seulement lorsqu'on a voulu par une mort volontaire échapper à une condamnation qu'elle suppose que l'accusé s'est

1. *Pandectes*, livre 48, titre 21. « Supradicta distinctio circa faciendam necne publicationem bonorum ejus qui sibi mortem conscivit, potest et aptari ad eum qui tentavit duntaxat nec perfecit. »

2. *Pandectes*, *id.* « Et merito si sine causa sibi manus intulit, puniendus est ; qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parcet. »

lui-même fait justice et lui inflige l'application posthume de son propre verdict, en annulant toute manifestation de ses droits [1]. — Mais il se peut que le cas soit plus compliqué. Un père accusé du meurtre de son fils peut se tuer par douleur et non par peur. Aussi ses biens ne tomberont-ils pas dans le domaine de l'État [2]. — Il semble que, sous l'influence des moralistes d'alors, les jurisconsultes se soient plu à imaginer ainsi des complications et des difficultés. Nous n'osons même pas essayer d'exposer un cas cité par Cicéron dans son traité *des Lois*, et que sa complexité, due à la double intervention

1. *Pandectes*, livre 48, titre 21. « Si quis autem tædio vitæ, vel impatientia doloris alicujus, vel alio modo vitam finierit, successorem habere Divus Antoninus rescripsit. » (Marcian, lib. sing. *de Delatorib.*).

« Hæc sunt verba rescripti : « Eorum demum bona fisco vindicantur, qui conscientia delati admissique criminis, metuque futuræ sententiæ, manus sibi intulerunt. Eapropter fratrem vel patrem tuum, si nullo delato crimine, dolore aliquo corporis, aut tædio vitæ, aut furore vel insania, aut aliquo casu, suspendio vitam finisse constiterit; bona eorum tam ex testamento quam ab intestato ad successores pertinebunt. » Voir sur cette question Hermann, *Dissertatio de autochiria philosophice et ex legibus romanis considerata*, in-4°, Lepsig, 1807.

2. *Pandectes*, livre 48, titre 21 : « Singulari quodam casu, etsi crimen fuit capitale et constet, potest quis videri non ob conscientiam criminis sibi mortem intulisse. Puta videri autem et patrem, qui sibi manus intulisset, quod diceretur filium suum occidisse, magis dolore filii amissi mortem sibi irrogasse; et ideo bona ejus non esse publicanda. Divus Hadrianus rescripsit. »

du droit pontifical et du droit civil, rend à peine intelligible [1].

Mais, si minutieuses qu'elles soient, les unes et les autres, les lois positives ne peuvent pas plus tout régler que les lois morales. C'est affaire à la conscience du juge comme à celle de l'agent d'appliquer les lois aux faits. Si la chose se faisait d'elle-même et avec une précision mathématique, les fonctions de juge seraient superflues; une bonne police suffirait : car le juge est une conscience, et rien de plus. Mais classer le fait dans un genre est un problème [2]; apprécier la preuve du fait en est un autre. Nous lisons dans Aulu-Gelle [3] qu'un honnête homme réclame un jour une somme d'argent qu'il prétend avoir prêtée. Il n'a aucun témoin; et toute la preuve consiste en ceci que le demandeur est honnête, la partie adverse un homme taré. Aulu-Gelle, qui est magistrat, n'ose juger sur cette présomption. Mais le philosophe Favorinus, auquel il soumet le cas, la

1. Cicéron, *de Leg.*, II, 20.

2. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, IV, 2, cite et discute un problème de ce genre : « Quid differat morbus et vitium; et quam vim habent vocabula ista in edicto ædilium; et an eunuchus et steriles mulieres redhiberi possint, diversæque super ea re sententiæ. »

3. Aulu-Gelle, *id.*, XIV, 2.

trouve suffisante. Ce même philosophe, ne perdant pas l'occasion d'une dissertation, montre à ce propos dans combien de difficultés la conscience du juge se trouve impliquée. Peut-il juger d'après des renseignements qu'il doit à des circonstances fortuites et personnelles? — Peut-il faire pressentir son opinion avant le jour du jugement? — Peut-il, s'il découvre un moyen terme qui a échappé aux parties, arranger leur différend, au lieu de le trancher [1]. — Toutes difficultés que le magistrat doit commencer par résoudre. C'est donc au dedans de lui qu'il s'exerce à juger, sans cesse justiciable de lui-même, et jugeant à l'avance ses propres jugements.

« On discute souvent parmi les jurisconsultes, écrit Quintilien, la lettre et l'esprit de la loi, et la plus grande partie des controverses de la jurisprudence roulent sur cette question : quel est le sens, l'esprit de la loi écrite? Il n'est pas étonnant qu'il se produise des discussions de ce genre dans les écoles des déclamateurs, où l'on imagine à dessein des suppositions qui puissent y donner lieu [2]. » Cette phrase de Quintilien nous mène par une tran-

1. Aulu-Gelle, XIV, 2.
2. Quintilien, *Inst. orat.*, VII, 7.

sition naturelle du droit à l'école où la casuistique régnait en souveraine. Ne peut-on, en effet, comparer à des cas toutes ces controverses juridiques où les arguments tirés de la morale se mêlaient parfois aux arguments tirés du droit? Qu'importe que ces controverses n'aient pas lieu devant de vrais juges et entre de vrais adversaires? Elles n'en montraient pas moins les lacunes de la législation, et n'en habituaient pas moins les esprits à l'art difficile de bien juger, soit pour eux-mêmes, soit pour autrui, soit la conduite à tenir, soit la conduite qui a été tenue. Quintilien [1] nous cite lui-même un cas qui ne s'est peut-être jamais présenté, mais qui a dû avoir beaucoup d'analogues devant les tribunaux romains. C'est un conflit entre le pouvoir du père et le pouvoir du patron, c'est-à-dire entre le droit naturel et le droit civil. Mais c'est dans le recueil de Sénèque le père, qu'il nous faut chercher les plus nombreux

1. Quintilien, VII, 7. « Qu'un père ait plein pouvoir (droit de mettre la main, *injectio manus*) sur son fils, un patron sur son affranchi; que les affranchis suivent l'héritier : voilà la loi. Une personne prend pour héritier le fils d'un affranchi; a-t-il ou non le droit de *manus?* Son patron soutient qu'il ne peut avoir le pouvoir d'un père, étant lui-même dans la main d'un patron. » Cité par Denis (ouvrage cité, II, p. 193), qui ajoute : « C'est ainsi que les sujets romanesques et bizarres des déclamations pouvaient cacher et cachaient en effet des questions de droit légal et de droit naturel. »

exemples de ces discussions et de cette nouvelle éducation donnée aux esprits.

Il est une loi qui commande aux enfants de nourrir leurs parents. De deux frères ennemis l'un a un fils. Celui-ci, malgré les ordres de son père, nourrit son oncle réduit à la misère. Son père le renie, son oncle l'adopte. Mais c'est bientôt le tour de l'oncle d'être riche, du père d'être pauvre. Le fils, malgré son oncle, nourrit le père qui l'avait renié. C'est alors l'oncle qui le renie, après l'avoir adopté [1]. Aux jurisconsultes de discuter si les rigueurs du père, puis du père adoptif sont valables dans l'espèce. Aux moralistes de discuter si la conduite du fils les a méritées, s'il devait faire ce qu'il a fait. — Nous voudrions limiter notre choix de citations aux exemples de ce genre, où un conflit de devoirs précède un conflit de personnes, qui auraient pu être des cas de conscience avant d'être des procès.

On a le droit de tuer l'épouse prise en flagrant délit d'adultère. Un homme qui a perdu ses bras à la guerre surprend sa femme et ordonne à son fils de la tuer. Refus du fils, que son père renie [2].

1. SÉNÈQUE, *Controv.*, I, 1.
2. SÉNÈQUE, *id.*, I, 4.

Un jeune homme pris par les pirates avait demandé à son père de le racheter. La rançon ne venait pas. La fille du chef des pirates lui fait jurer qu'il l'épousera s'il obtient sa liberté. Il jure. La jeune fille le suit, et, de retour chez lui, il l'épouse. Mais survient une veuve. Son père alors lui ordonne de répudier la fille du pirate et d'épouser la veuve. Il refuse [1].

Un soldat qui a donné trois fois des preuves de sa bravoure est libéré de droit du service militaire. Un père veut empêcher son fils, dont c'est le cas, de partir une quatrième fois. Il désobéit; il le renie [2].

Dans tous ces cas, l'autorité du père de famille, si absolue dans l'antiquité, est venue au travers d'autres devoirs. Mais la conduite du père ne peut-elle délier le fils de ses obligations envers lui? Quelqu'un a tué un de ses frères, coupable de tyrannie, un second coupable d'adultère. Les prières de son père n'avaient pu l'arrêter. Il est pris par les pirates et demande à son père de payer sa rançon. Celui-ci promet aux pirates une rançon double, s'ils coupent les mains de son fils. Ils le font.

1. Sénèque, *Controv.*, I, 6. Cf. Controverses du même genre, II, 10, et *Exc. controv.*, II, 2 (même cas), et V, 2.
2. Sénèque, *id.*, I, 8.

Plus tard le père devient pauvre, et son fils refuse de le nourrir [1].

Ne perd-on pas certains droits en acceptant certains services? Miltiade, accusé de concussion, est jeté en prison et y meurt. Son fils, Cimon, pour pouvoir l'enterrer, prend sa place en prison. Mais un riche, Callias, paye sa rançon et lui donne sa fille en mariage. Plus tard, Cimon ayant surpris sa femme avec un amant, ne tient point compte des prières de Callias, et la tue. Il est accusé d'ingratitude [2].

N'est-il point, au contraire, certains droits inaliénables, que des promesses arrachées par la force ou la crainte ne peuvent détruire [3]? Un étranger recueille deux enfants abandonnés et les élève. Leur vrai père est à leur recherche. L'étranger lui promet de lui dire où ils sont s'il lui cède l'un des deux. Le père promet tout ce qu'on veut. Ses enfants lui sont rendus. L'étranger en réclame un [4].

Voici maintenant une éternelle controverse :

1. Sénèque, *Controv.*, I, 7.
2. Sénèque, *id.*, IV, 24. Cf. *Exc. controv.*, III, 4. « Lex : servatus contra servatorem ne quam habeat actionem. » Sauvé par son fils, un père le renie. Le fils lui en conteste le droit.
3. Sénèque, *Controv.*, IV, 26. « Lex : Per vim metumque gesta, ne sint rata. »
4. Sénèque, *id.*, IV, 26.

la fin justifie-t-elle les moyens? Un riche est accusé de trahison. L'accusateur, pour faire sa preuve, pénètre la nuit dans la maison du riche et prend un écrin dans lequel sont les lettres écrites aux ennemis. Le riche est condammé; mais, lorsque l'accusateur paraît dans l'assemblée publique, les magistrats veulent l'en chasser comme voleur [1].

Est-il permis de tuer dans une bonne intention? Un père tue son fils fou, et qui dans ses accès se déchire les membres. Sa femme le poursuit [2].

N'est-ce point déjà une faute que d'encourir le soupçon? Un riche marchand veut séduire la femme de son voisin absent. Elle le repousse. Il meurt, et la fait son héritière, pour honorer, dit-il, sa chasteté. Elle accepte l'héritage. Son mari revient, trouve cet héritage louche, et accuse sa femme d'adultère [3]. Eût-elle dû en effet accepter la récompense de la chasteté de celui qui avait voulu la lui faire perdre? On voit par tous ces exemples que les écoles d'éloquence étaient en même temps des écoles de casuisti-

1. Sénèque, *Controv.*, V, 35. Cf. Controverse du même genre, *Exc. controv.*, IV, 4.
2. Sénèque, *Exc. controv.*, III, 7.
3. Sénèque, *id.*, II, 7.

que. Le dernier exemple nous montre même qu'on y apprenait la susceptibilité morale et le scrupule. Nous ne médirons donc plus à la légère de cette éducation romaine du temps de l'empire. L'horizon de chacun s'est rétréci, et il ne s'agit plus de préparer des hommes pour les grandes luttes de la guerre et de la politique. Il faut contre les difficultés moins rudes de la vie nouvelle, mais contre ses tentations plus subtiles, de la délicatesse plutôt que de la force. C'est ce que l'école donnait aux esprits. Elle formait sinon des caractères, du moins des consciences.

Le livre de Sénèque n'est pas d'ailleurs un monument isolé de cette méthode d'enseignement. D'autres rhéteurs, Philostrate [1] et Hermogène [2], nous donnent à leur tour des exemples de controverses. Hermogène fait plus. Il écrit une rhétorique appropriée à ce nouveau genre d'éloquence. Il classe les faits et les personnes qui importent à la discussion. Il divise les affaires en claires et obscures [3], traite des

1. Voir entre autres passages : *Vie des sophistes,* I, 26.
2. Rhéteur grec du IIe siècle, auteur d'un Art et Règles de Rhétorique, — d'un traité de l'Invention, — de Figures oratoires, — d'une Méthode oratoire, — d'Exercices oratoires.
3. Στοχασμός.

conflits de lois [1], et écrit un chapitre à part sur les cas où il ne s'agit pas de choses faites, mais de choses à faire, c'est-à-dire sur ce qu'on appelle les cas de conscience.

Enfin ce n'est pas dans les écoles seulement, mais partout où des hommes instruits se trouvent réunis, que les difficultés morales sont discutées, tellement elles sont à l'ordre du jour. C'est à table, par exemple ; car les anciens n'ont jamais cru que les conversations sérieuses dussent être bannies des repas [2]. Au contraire, les convives trouvaient chez certains amis des discussions savantes une sorte de menu intellectuel réglé à l'avance. Aux dîners du philosophe Taurus [3], nous dit Aulu-Gelle, chacun apportait son écot, c'est-à-dire quelque question embarrassée, et les plus subtiles étaient appelées des friandises [4]. Sans doute la morale n'avait souvent rien à voir avec ces questions ; et, bien que Plutarque annonce au début de ses longs mémoires de table [5] qu'elle doit trouver partout sa place, il lui en fait une petite. Voici

1. Cas traité déjà dans la Rhétorique à Herennius.

2. Les *Banquets* de Platon et de Xénophon en sont la preuve. Cf. Athénée, *le Souper des sophistes*. Cicéron, *Ad. Famil.*, IX, 24. Martial et Juvénal, *passim*.

3. Aulu-Gelle. VI, 13.

4. Τραγήματα, Aulu-Gelle, *id.*

5. Plutarque, *Symposiaques*, I, 1.

plutôt les sujets favoris : Pourquoi l'eau potable lave-t-elle mieux les vêtements que l'eau de mer [1]. — Si c'est la poule ou si c'est l'œuf qui a été formé le premier [2]. — Pourquoi l'on a meilleur appétit en automne [3]. — Pourquoi les chairs se conservent mieux à la lune qu'au soleil [4]. — Pourquoi les victimes ne tardent pas à devenir tendres lorsqu'on les suspend à des branches de figuier [5]. — Pour quelle raison la lettre A est la première [6].

D'autres sujets cependant sont moraux ou voisins de la morale. Si ce sont des images de Dieux ou des portraits de sages qu'il faut porter sur les cachets [7]. — Des dangers d'une musique efféminée [8]. — S'il faut admettre des joueuses de flûte dans un festin [9]. — Pourquoi entre tous les animaux c'était surtout de poissons que s'abstenaient les Pythagoriciens [10]. — Des lois contraires à propos du 4e livre de l'*Iliade* [11] : Méné-

1. Plutarque, *Symposiaques*, I, 9.
2. Plutarque, *id.*, II, 3.
3. Plutarque, *id.*, II, 2.
4. Plutarque, *id.*, III, 10.
5. Plutarque, *id.*, VI, 10.
6. Plutarque, *id.*, IX, 2.
7. Plutarque, *id.*, IV, 9.
8. Plutarque, *id.*, VII, 5.
9. Plutarque, *id.*, VII, 7.
10. Plutarque, *id.*, VIII, 8.
11. Plutarque, *id.*, IX, 13.

las et Pâris engagent un combat singulier dont Hélène est le prix. Mais dans les défis, les uns ont parlé de mort, les autres de victoire. Ménélas a vaincu, mais il n'a pas tué Pâris. Les Grecs réclament Hélène, les Troyens la refusent; et les convives, divisés aussi en deux camps, font assaut d'érudition et de pédanterie. Il est évident qu'on devait en venir à discuter pour discuter, et à préférer aux discussions instructives les discussions interminables. Ainsi se crée un genre littéraire nouveau, celui des questions insolubles [1] (ἄπορον).

Si de la maison de Plutarque nous passons dans celles que fréquentait Aulu-Gelle, et dont il rapporta les sujets de ses *Nuits attiques*, nous trouvons les mêmes défauts qui tiennent à l'époque et aussi au genre; mais quelques conversations y ont un caractère plus philosophique. On se demande s'il faut dans tous les cas s'acquitter à la lettre d'une commission dont on est chargé, ou si désobéir pour mieux faire n'est pas d'un bon serviteur [2]. On se demande quelles sont les limites de l'obéissance qu'un fils doit à son père [3]. On saisit avec avidité

1. Aulu-Gelle, IX, 15.
2. Aulu-Gelle, I, 13.
3. Aulu-Gelle, II, 7.

tout ce qui peut servir de prétexte à une dissertation. Occupation de gens inoccupés sans doute, mais qui pouvaient plus mal perdre leur temps. Une personne entre chez le philosophe Taurus avec son père. Taurus n'a qu'un siège à offrir. Il l'offre au père. Non, dit celui-ci, que mon fils le prenne; il est magistrat du peuple romain. — Asseyez-vous toujours, répond Taurus, et, heureux de l'occasion offerte, il examine avec ses visiteurs cette question de préséance. Il conclut d'ailleurs avec justesse que, dans l'exercice de ses fonctions, le fils doit maintenir son rang, mais qu'en dehors il doit céder le pas à son père [1]. De pareilles discussions valent bien je ne dis pas les orgies d'autres désœuvrés, mais les problèmes de galanterie que se posaient dans les ruelles des grandes dames du XVIIe siècle les plus beaux esprits du temps. On appellera, si l'on veut, préciosité cette casuistique de salon et de salle à manger. Préciosité pour préciosité, celle des Romains et des Grecs était certes aussi près de la vérité et de la vie que la nôtre.

Mais souvent ce n'est plus dans une « ruelle » de philosophe, c'est sur un théâtre plus vaste,

1. AULU-GELLE, II, 2.

devant un auditoire frémissant que certains cas de conscience sont discutés par de brillants et élégants orateurs, grands personnages d'alors, et que nous connaissons sous le nom de sophistes. Maxime de Tyr est l'un d'eux. Quelles oiseuses et fatigantes déclamations que la plupart de ses discours! Mais quelques-uns trahissent certaines préoccupations morales auxquelles ils doivent le peu d'intérêt qui leur reste. Le conflit éternel de la vie active et de la vie contemplative trouve son expression dans deux discours, où, suivant la méthode de Carnéade, l'une est tour à tour préférée à l'autre [1]. Ailleurs le sophiste discute si Platon a bien fait d'exclure les poètes de la république [2]. Ailleurs la question de l'origine du mal est posée avec audace [3]. Mais voici ce que nous avons appelé des cas de conscience : Doit-on rendre une injure reçue [4]? Non, répond Maxime de Tyr, car on irait ainsi de représailles en représailles, et la discorde, une fois allumée, ne pourrait s'éteindre. Socrate donne un meilleur exemple en essuyant sans sourciller toutes les injures que lui jetaient à la face les Anytus et les Mélitus. Sa réserve

1. Maxime de Tyr, *Dissertations,* XVI et XXII.
2. Maxime de Tyr, *id.,* XVIII.
3. Maxime de Tyr, *id.,* XLI.
4. Maxime de Tyr, *id.,* XVIII.

cependant ne fut-elle pas excessive, et Maxime de Tyr se pose ce cas de conscience rétrospectif: Socrate eût-il dû répondre à ses accusateurs [1]? Non, dit-il encore, et il se rit d'un philosophe marchandant sa vie, discutant avec des juges qui ne le valent pas, et s'efforçant de les émouvoir par les pleurs de sa femme et de ses enfants. — Il serait sacrilège de manquer de respect à la mémoire de Socrate. Ne peut-on pas dire pourtant que, sans s'abaisser à de pareils moyens de défense, il eût pu ne pas braver la mort comme il l'a fait [2], et respecter les lois de son pays avant comme après sa condamnation?

Mais le plus remarquable des discours de Maxime de Tyr nous paraît être le discours sur la prière [3]. Maxime est vraiment stoïcien dans ses invectives contre ces dévots dont les offrandes sont un placement et qui se prennent pour les créanciers des Dieux. Mais il ne semble même pas permettre une demande humble et soumise. Nous ne savons pas en effet ce qui

1. Maxime de Tyr, *Dissertations*, IX.

2. « Athéniens, ne croyez pas que ce soit pour l'amour de moi que je me défends; c'est pour l'amour de vous, de peur qu'en me condamnant, vous n'offensiez le Dieu dans le présent qu'il vous a fait... »

Et après la sentence : « Que mérite ma conduite? une récompense, si vous voulez être justes, et même une récompense qui puisse me convenir... »

3. Maxime de Tyr, *Dissertations*, XI.

nous convient. L'anecdote suivante en fait foi [1] : Un Phrygien profitant de l'ivresse d'un Satyre le fait prisonnier et exige pour sa rançon qu'il lui accorde tout ce qu'il peut accorder. Le Satyre promet. Notre Phrygien de demander alors que toute la terre se change en or pour lui. Ainsi fut fait. Mais tout le pays manqua bientôt de blé, et il fallut supplier le Dieu de reprendre son bienfait. Laissons donc les Dieux, qui les connaissent mieux que nous, veiller sur nos intérêts. D'ailleurs, si nos vœux sont d'accord avec leurs desseins, ils sont inutiles, et s'ils les contredisent, ils sont inutiles encore et impies. Ne faut-il donc pas prier? Ce serait, s'il l'osait, la conclusion de Maxime de Tyr. Pour lui, prier c'est seulement demander la force et la paix de l'âme, l'intégrité des mœurs et autres biens qu'il nous appartient ensuite de nous donner à nous-mêmes [2]. Pour d'autres [3], ce sera se soumettre, confondre sa volonté avec la volonté de Dieu. D'autres viendront encore qui dans ce « fiat voluntas » mettront moins un acte de raison qu'un acte d'amour. Ces pieuses

1. La même anecdote est racontée par Hérodote et Plutarque.
2. Maxime de Tyr, *Dissertations*, XI, 58.
3. Sénèque, *Lettres*, 10. Cf. *id.*, 60. Voir Martha, *Les Moralistes...*, p. 126 et 129.

effusions et ces hommages désintéressés, qui n'abaissent ni celui qui prie, ni le Dieu auquel il s'adresse, sont peut-être l'idéal de la prière. Mais on n'empêchera jamais le cœur humain de croire que Dieu se fait petit pour l'écouter, et de lui confier avec un respectueux abandon les plus honnêtes de ses désirs et de ses tristesses. La raison proclame l'inanité de pareilles prières, mais « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas ».

L'influence des rhéteurs sur les esprits fut double. Ils jetèrent dans le courant de l'opinion les plus brûlantes parmi les théories de l'école : ils furent des vulgarisateurs. Ainsi ces séances de déclamation, vie artificielle des esprits d'alors, n'étaient pas sans quelque intérêt réel ; et elles ressemblaient de loin à ces conférences qui de nos jours sont les ateliers des idées et l'antichambre des réformes. Mais les maîtres de tous les jours, et qui traitaient avec leurs élèves les questions de la vie quotidienne, eurent peut-être une action plus pénétrante, sinon plus éclatante. Ils sont plus moralistes, si les premiers sont plus philosophes [1] ; et nous croyons avoir montré que ces moralistes sont des casuistes.

1. Voir Denis, *Histoire des théories et des idées morales*, II, p. 193.

CHAPITRE VII

LA RELIGION STOÏCIENNE [1]

Le stoïcisme s'est longuement démontré à lui-même, par tout ce qui précède, que l'instinct ne suffit pas à la vertu, qu'il y faut en outre ce que Bossuet appelle les réflexions. Suivant les expressions du même Bossuet, il ne faut pas se quitter soi-même, mais se reprendre [2], imperfection de notre nature et de notre

1. Nous avons repensé par nous-même et mûri par une lecture répétée des auteurs toutes les idées de ce chapitre. Nous voudrions qu'elles fussent tout à fait nôtres. Nous devons avouer qu'il n'en est rien, et que deux maîtres, MM. Havet et Martha, ont déjà fait par parties et en plusieurs endroits de leurs ouvrages la démonstration et la description que nous entreprenons de faire. Mais peut-être n'est-il pas inutile de grouper les éléments de ce véritable tout que nous appelons la religion stoïcienne, — et aussi de montrer le lien qui l'unit à la conception morale d'où la casuistique est née.

2. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, V.

vertu, si l'on veut, mais imperfection que l'on aggrave en la niant. — Nous avons vu, d'autre part, qu'il ne fallait pas compter sur les facilités qu'un code immuable et impeccable donnerait à la bonne volonté. Ainsi on ne peut remplacer la spontanéité en morale et l'on ne peut cependant s'en rapporter à elle. Ce qui veut dire que la raison n'abdique ni devant l'instinct, ni devant la loi, que son rôle est au contraire d'éclairer l'un et de vivifier l'autre. Mais comment arriver à cette autonomie réfléchie, à cette maturité morale? — Par de fréquents retours sur soi-même, par une lente éducation, par une série d'efforts que le moment est venu de passer en revue. Une vraie religion, avec les mêmes pratiques, qui, suivant quelques esprits contemporains, encombrent la vertu chrétienne, fut ainsi la propre conséquence de la conception stoïcienne de la vertu. Ce que l'on prend pour une invention de théologiens fut une invention de philosophes et de moralistes, ou plutôt ne fut l'invention de personne, mais le libre épanouissement de l'effort moral de l'humanité et la commune histoire de la vertu de tous les temps. Examen et direction de conscience, sermons, lectures pieuses, mortifications, culte de certains mo-

dèles qui sont comme les saints du stoïcisme, l'idée de Dieu soutenant et inspirant la volonté, et devenant une sorte de grâce libre et née de l'esprit même, la prière enfin, voilà les pratiques de la piété stoïcienne, piété sans laquelle, pour les plus illustres maîtres de la vertu antique, il n'y a point de solide vertu.

Commençons par le commencement. Or le commencement de la sagesse, a-t-on dit, est de se connaître soi-même. Plutarque voudrait que chacun sût se tâter le pouls et se rendre compte à toute heure de l'état de ses organes. Mais c'est de la santé morale qu'il faut surtout se préoccuper en s'interrogeant sans cesse. Appelons les choses par leur nom : il faut pratiquer l'examen de conscience. L'examen de conscience n'est point, à proprement parler, stoïcien. Mais, on l'a remarqué finement, « dans le monde moral comme dans le monde physique, il y a, pour ainsi dire, une loi de gravitation qui fait que les doctrines les plus puissantes attirent à elles et retiennent les éléments épars et flottants des doctrines moins consistantes [1]. » Voilà comment un précepte pythagoricien, longtemps méconnu ou travesti, fut

1. Martha, *Études morales sur l'antiquité*, p. 215.

ressuscité et consacré, quoique tardivement, par le stoïcisme. On connaît les célèbres *vers d'or :* « Ne t'endors jamais avant d'avoir soumis à ta raison ta conduite de la journée. En quoi ai-je failli? Par quelle action, par quelle omission? Ayant pesé la première de tes actions, prends-les toutes de même l'une après l'autre. Si tu as mal agi, afflige-toi; si tu as bien agi, réjouis-toi. » M. Martha a récemment raconté le sort étrange de ce beau précepte, et le contresens traditionnel dont il fut l'objet. Des commentateurs, dont l'un s'appelle Cicéron, ne virent qu'un exercice de mémoire dans cette pieuse et prudente surveillance de soi-même. Le fait est que les plus délicats de l'antiquité semblent avoir ignoré cette délicatesse morale si familière, théoriquement du moins, aux plus grossiers d'aujourd'hui. Le commentaire que donne Socrate de la célèbre inscription de Delphes « connais-toi toi-même » est curieux à ce point de vue. Il ne s'agit pour le fondateur de l'observation psychologique que de se rendre compte de ses forces afin de ne rien entreprendre qui soit au-dessus d'elles. Il faut aussi se connaître soi-même pour s'exercer à connaître autrui. La psychologie est l'apprentissage de la politique. Puis le commentaire tourne

court, et la connaissance de notre âme n'est plus que la classification et la définition de nos idées [1]. Qu'il y a loin de cet inventaire tout intellectuel à l'examen d'une conscience qui s'interroge et se gourmande, travaillant par cet effort quotidien à se vaincre et à se refaire! Et comme des formules presque identiques [2] peuvent servir à exprimer des choses différentes, suivant l'état des esprits et les associations d'idées familières, — là un conseil de sagesse pratique, ici un précepte de vertu tout intérieure!

Ce qu'ignora Socrate, les siècles qui le suivirent l'ignorèrent comme lui, à l'exception peut-être d'une secte qui se perpétua obscurément, dépositaire jalouse des traditions et des pratiques pythagoriciennes. Nous savons en effet par Sénèque [3] la vitalité, au premier siècle après Jésus-Christ, d'une école morale que l'on eût volontiers crue morte, et dont la renaissance serait aussi difficile à expliquer que l'existence prolongée et mystérieuse. Quoi qu'il en soit, jeune ou seulement rajeunie, cette école enrichit le stoïcisme de son fonds propre

1. Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, IV, 2.
2. Voir Epictète, *Diss.*, II, 11. Marc-Aurèle, X, 37.
3. *Lettres*, 108.

d'idées et de préceptes, que tout le monde connaît pour stoïciens sans rechercher leur lointaine origine. C'est ainsi qu'un pythagoricien, Sextius, enseigna l'examen de conscience à Sénèque, qui l'enseigna à l'élite morale de son temps, jusqu'à ce que le christianisme l'enseignât, à son tour, même aux plus humbles. La confidence de Sénèque est en même temps si connue qu'on hésite à la citer une fois de plus, et si belle qu'on n'ose parler de l'examen de conscience sans la relire : « Il faut tous les jours appeler l'âme à rendre ses comptes. Ainsi faisait Sextius. La journée finie, prêt à se livrer au repos de la nuit, il interrogeait son âme : De quel défaut t'es-tu guérie? A quel vice as-tu résisté? En quoi es-tu meilleure? La colère cédera ou se modérera, si elle sait que chaque jour elle passera en jugement. Quoi de plus beau que cette habitude de scruter ainsi toute sa journée? Quel sommeil que celui qui vient après cette revue de soi-même! Comme il est tranquille, profond et libre, après qu'ont été distribués l'éloge et la remontrance, après que ce droit d'enquête et de censure a été secrètement exercé par l'âme sur elle-même! — J'use du même droit et me cite chaque jour à mon tribunal. Quand on a emporté la lumière, et

que ma femme, qui sait ma coutume, a fait silence, je fouille toute ma journée, je reviens sur toutes mes actions et toutes mes paroles. Je ne me cache rien, je ne me passe rien. De laquelle de mes fautes aurais-je peur en effet, quand je puis me dire : Veille à ne pas recommencer. Pour aujourd'hui je te pardonne. Dans cette discussion tu as mis trop d'emportement; une autre fois ne te commets point avec des ignorants. Ceux qui n'ont jamais appris ne veulent point apprendre. A celui-là tu as donné un avertissement plus brusque qu'il ne convient : au lieu de le corriger, tu l'as offensé. Il faut se préoccuper non seulement de la vérité à dire, mais de l'humeur de celui à qui on la veut faire entendre [1]. » Sénèque a heureusement choisi son exemple. Il n'est pas de vice contre lequel l'examen de conscience soit un remède plus puissant que la colère, et Sextius disait que, pour calmer un homme emporté, il suffit de lui présenter un miroir [2]. Mais l'examen de conscience guérit d'autres maux, du moins il est le point de départ de la guérison [3]. Il réconforte aussi par de salutaires satisfactions la

1. Sénèque, *De la Colère*, III, 36.
2. Sénèque, *De la Colère*, II, 36.
3. Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, I.

bonne volonté qu'il avertit de ses progrès, et dont il ravive les résolutions [1]. Enfin il est un refuge pour l'âme agitée, qu'il fait vivre un instant avec elle-même et en elle-même [2]. C'est déjà la vie intérieure opposée à la vie du monde. Un jour de calme et de méditation, arraché ainsi à ses occupations, est précieux à Sénèque, et il bénit la vieillesse qui le lui donne par force de temps en temps. Alors ce n'est plus une seule journée, c'est sa vie antérieure tout entière qu'il récapitule, demandant au passé des conseils pour l'avenir [3], ou évoquant, comme par un examen de conscience anticipé, la scène de sa propre mort pour en juger l'effet et s'habituer au rôle qu'il a choisi [4].

Il semble qu'après Sénèque l'usage de ces retours sur soi-même soit entré dans les mœurs stoïciennes. Car Epictète y fait de fréquentes allusions [5] sans éprouver, comme Sénèque, le besoin d'éclaircir et de développer sa pensée. Il sait être compris à demi-mot. Puis cet examen de conscience et cette direction de soi-

1. Voir Epictète, *Diss.*, II, 18.
2. Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, 15. Cf. *Du Repos ou de la retraite du sage.*
3. Sénèque, *Lettres*, 83.
4. Sénèque, *id.*, 26.
5. Epictète, *Diss.*, I, 26; III, 10. 12, 14.

même deviennent avec lui plus compliqués. Il apprend à ruser avec le mal. A ceux qui ont coutume de s'emporter, il conseille de laisser passer un jour, puis deux, puis trois sans colère. « Au trentième on offrira un sacrifice à la divinité [1]. » On a justement comparé cette indulgence décroissante pour soi-même au registre que tenait Franklin de ses défaillances, s'enrichissant moralement tous les jours « au moyen de petites économies de vices [2] ». — Ajoutons que cet art de lire en nous de plus en plus profondément nous donne en même temps que la conscience des défaillances qui nous sont propres, celle de la dignité et des obligations que la raison nous confère [3], et qu'ainsi nous y trouvons ce double avantage d'apprendre à mieux remplir nos devoirs et à les mieux connaître.

Mais il faut passer d'Epictète à Marc-Aurèle pour trouver le plus parfait modèle d'examen de conscience, en même temps que le plus beau livre et la plus belle âme de l'antiquité païenne. Le livre des *Pensées* est un journal, le journal d'un empereur, et qui, sur dix-neuf ans de

1. Epictète, *Diss.*, II, 18.
2. Martha, ouvrage cité, p. 231.
3. Epictète, *Diss.*, IV, 6.

règne, en passa douze à combattre les barbares. Mais n'attendez de Marc-Aurèle rien qui ressemble aux commentaires d'un César. Le premier chapitre de son livre fut écrit chez les Quades, sur les bords du fleuve Granua. Et dans ses veillées laborieuses de chef d'armée, sans abandonner aucun de ses devoirs professionnels, il prend à part son âme, la considère et l'interroge. Ainsi saint Louis, auquel il fait naturellement penser, conciliait avec le métier de roi le plus admirablement exercé la piété d'un saint. Remarquons-le bien, ni à l'un ni à l'autre on ne saurait reprocher d'avoir sacrifié au soin exclusif d'une perfection égoïste les intérêts dont ils étaient chargés. Leur sainteté ne fut pas une trahison ; mais le sentiment de leur responsabilité ne fit qu'ajouter à leurs scrupules et à leur vertu [1]. L'examen de conscience de Marc-Aurèle est en effet souvent la revue de ses devoirs. Comme le chrétien se sert d'un questionnaire qui empêche son enquête de s'égarer, l'empereur stoïcien se demande successivement comment il s'est comporté envers les Dieux, envers ses parents, ses frères, sa femme, ses enfants, ses maîtres, ses

1. Marc-Aurèle, III, 5 ; V, 1 ; VI, 30 ; XI, 4.

gouverneurs, ses amis, ses proches, et enfin envers ses serviteurs [1], derniers mots qui n'ont pas besoin de commentaire, et rare exemple d'un souverain plus préoccupé de ce qu'il doit, même aux plus humbles, que de ce qu'on lui doit. Et Marc-Aurèle conclut cet examen par ces mots : « Puis-je dire, à l'heure qu'il est : jamais je n'ai fait tort à personne, ni par mes actions, ni par mes paroles? » Et n'allons pas croire qu'il se donne des absolutions de complaisance. Le devoir lui semble n'être jamais achevé : « Au dedans de toi est une source de bien; une source intarissable, pourvu que tu creuses toujours [2]. » Puis un oubli ou une surprise sont toujours à craindre [3]. Puis il faut avoir la hâte de la vertu, car la mort peut venir avant que nous ayons mis la dernière main à notre perfectionnement [4]. Aussi exerce-t-il sur lui-même la plus impitoyable surveillance [5], et à chaque instant, pour chaque action, il se demande : « Quel usage est-ce que

1. Marc-Aurèle, V, 31. Nous avons déjà fait allusion à ce texte en exposant les opinions stoïciennes sur l'esclavage.
2. *Id.*, VII, 59.
3. *Id.*, II, 8; VII, 61.
4. Voir textes cités par M. Martha, *les Moralistes sous l'empire romain*, p. 197 et 199.
5. Voir Marc-Aurèle, V, 1.

je fais de mon âme?... quelle âme ai-je présentement? celle d'un enfant? celle d'un jeune homme? celle d'une femmelette? celle d'un tyran? celle d'une bête de somme? celle d'un animal féroce [1]? » Comme s'il se défiait du juge sévère pourtant qu'il est pour ses moindres pensées, il imagine un critérium de leur innocence : « Ne désire jamais rien qui ait besoin d'être caché par des murs ou par des voiles [2]. » Elle est de lui aussi cette belle expression : « Vivre en paix avec soi-même [3]. » — Son âme d'ailleurs est sans morgue. A la différence de ses maîtres en stoïcisme, il ne méprise pas autrui, qu'il s'interdit de juger [4]. C'est que les intentions, qui seules font la valeur des actes, lui sont cachées [5], et sa réserve est ainsi plus charitable et plus logique à la fois que le dédain traditionnel de l'école. D'ailleurs n'a-t-on pas surtout affaire avec soi-même [6]? L'attention que l'on donne à l'âme d'autrui nous détourne de la nôtre, et Marc-Aurèle remarque que la plus sévère critique de ce qui ne nous regarde pas

1. Marc-Aurèle, V, 11.
2. *Id.*, III, 7. Cf. XI, 15. Cf. Sénèque, *Lettres*, 43 et 83.
3. Marc-Aurèle, III, 4.
4. *Id.*, II, 13; IX, 20; X, 38.
5. *Id.*, XI, 18.
6. *Id.*, III, 4.

s'allie fort bien avec la plus extraordinaire indulgence pour ce qui nous regarde [1]. Ici encore un rapprochement s'impose, et c'est avec la maxime évangélique de la paille et de la poutre. Plus que tout autre en effet, Marc-Aurèle fut, suivant une expression de Tertullien, une âme chrétienne par nature [2]. En vrai chrétien, s'il s'abstient de juger autrui, ce n'est ni orgueil ni indifférence, mais bonté et modestie. Car sa vertu ne connaît point la présomption. Il en fait honneur à tous, sauf à lui-même, à ses parents, à ses maîtres, à ses auteurs favoris [3]. Il s'est étudié au point de reconnaître en lui tout ce qui appartient à chacune des bienfaisantes influences qu'il a subies, et dans l'examen de sa belle conscience, au lieu de trouver une noble satisfaction et une fierté plus qu'excusable, il apprend encore la plus intime et la plus méritoire des humilités, celle de la vertu.

Telle est en effet la conclusion de tout retour sincère sur soi-même, à savoir la conscience plus nette de nos devoirs d'une part, de notre infirmité de l'autre. Et voilà pourquoi la vertu

1. Marc-Aurèle, X, 13.
2. *Apologétique*, 17.... Testimonium animæ naturaliter christianæ.
3. Marc-Aurèle, I.

chancelante se défie d'elle-même, et cherche des secours extérieurs pour sa faiblesse. De là toute une gymnastique morale et ce que nous appelons de nos jours des mortifications. Mais elles ne semblent pas avoir été dans le stoïcisme haine ou mépris de la chair, ni sacrifice fait à un dieu aimé des plaisirs même légitimes; ce sont des précautions que la volonté prend contre elle-même, s'habituant à se contenir et à se vaincre. La première de toutes est de savoir à certains jours, voire à certains instants, se retirer ou s'abstraire de la foule, qui étourdit notre volonté, et empêche, par le bruit qu'elle fait, que nous n'écoutions, comme il convient, ce qui se passe au dedans de nous. La solitude est meilleure conseillère. « Si tu t'aperçois que tu n'es plus ton maître, va-t'en dans quelque coin, où tu le redeviendras [1]. » Ainsi parle Marc-Aurèle, et Sénèque avant lui avait écrit un ouvrage entier sur la retraite du sage. Au sage surtout en effet la retraite convient, et se plaire avec soi-même est bon signe. Cratès, voyant un jeune homme se promener à l'écart, lui demanda ce qu'il faisait ainsi seul. « Je m'entretiens avec moi-même, répondit le soli-

1. Marc-Aurèle, X, 8.

taire. — Prends garde alors, répliqua Cratès, prends garde de ne pas t'entretenir avec un méchant [1]. » Mais un méchant a vite assez de la triste compagnie qu'il est à lui-même; et pareillement un sot. C'est pourquoi Epictète compare ceux qui sont incapables de supporter la solitude aux mauvais acteurs qui, ne pouvant chanter seuls, ne figurent que dans les chœurs [2]. Parmi ceux qui l'aiment au contraire, les uns vont la chercher dans des cabanes ou sur le bord de la mer. D'autres la trouvent au milieu même de la foule, au dedans d'eux-mêmes. Et cette retraite intérieure est la plus sûre [3]. Là nous n'avons à craindre ni les distractions de Baïes ou de Canope [4], ni même celles d'un rivage plus désert. Et pour être seul, il nous suffit de vouloir et de savoir être seul.

Mais ce qui témoigne d'une science avancée de cette vie méditative, les stoïciens reconnaissent qu'il faut s'y livrer avec modération. Il faut, selon Sénèque, se donner et se reprendre, tour à tour agir et réfléchir [5]. Dans cette

1. Sénèque, *Lettres*, 10.
2. Epictète, *Diss.*, 14.
3. Marc-Aurèle, IV, 3.
4. Voir Sénèque, *Lettres*, 51.
5. Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, 15. Cf. *Lettres*, 56.

hygiène de l'âme, le corps n'est pas non plus oublié, et les exercices physiques font partie de la règle [1]. Socrate jouait avec des enfants; Scipion dansait, — une danse virile sans doute, et que Sénèque a soin de distinguer des poses efféminées de ses contemporains, — mais il dansait; Caton, lui, s'enivrait. Et Sénèque nous propose ce triple modèle d'un sage tempérament apporté au labeur de la pensée [2]. La métaphysique des stoïciens ne disait-elle pas, elle aussi, qu'Apollon ne tend pas toujours son arc? A l'âme, comme à la nature, il faut une détente périodique qui est la loi même de la vie et la condition de l'effort.

Nous avons prononcé le mot d'hygiène. C'est qu'en effet il faut se soigner avant d'être malade, et pour éviter de l'être. Il faut user de mesures préventives [3]. Il faut quelquefois, dit Plutarque, se priver de ce qu'on a pour apprendre à ne pas désirer ce qu'on n'a pas [4]. « Abstiens-toi de nourriture, commande Epictète, ne bois que de l'eau, réprime même quelquefois tout à fait tes désirs, afin de n'en avoir

1. SÉNÈQUE, *De la Tranquillité de l'âme,* 15.
2. SÉNÈQUE, *id.*, 15.
3. SÉNÈQUE, *De la Colère*, I, 7; II, 18.
4. PLUTARQUE, *Symposiaques,* VII, 4. Cf. *Du Démon de Socrate,* 15.

que de conformes à la raison [1]. » Et ce ne sont pas là des conseils en l'air ou des hyperboles de style. L'abstinence fut, comme l'examen, une pratique qui de pythagoricienne devint stoïcienne. Sotion l'avait enseignée à Sénèque jeune encore, et avait trouvé en lui, nous le savons, un disciple momentanément fervent [2]. Et Sénèque à son tour impose à son pénitent, Lucilius, de coucher sur un grabat, et de se nourrir d'un pain grossier [3]. Il y a quelque âpre volupté dans ces privations que l'on s'impose. Je ne parle pas de cette volupté de la souffrance, raffinement d'une sensibilité maladive ignoré des âmes saines et fortes du stoïcisme. Mais il y a celle de se sentir maître de sa machine. Il y a celle aussi de s'être mis par ces privations volontaires en état de ne plus craindre les autres [4]. Et voilà pourquoi Epicure, le grand maître en volupté, nous dit Sénèque [5], avait ses jours de jeûne, et écrivait fièrement à Polyænos : « Moins d'un as me suffit pour me nourrir; Métrodore n'est pas aussi avancé : il lui faut l'as entier. » Pour revenir aux stoïciens, il semble qu'une

1. Epictète, *Diss.*, III, 13. Cf. 14.
2. Sénèque, *Lettres*, 108.
3. Sénèque, *id.*, 18.
4. Sénèque, *id.*, 76.
5. Sénèque, *id.*, 18.

certaine discipline soit devenue comme l'initiation imposée à tous les aspirants à la philosophie [1]. A l'âge de douze ans, Marc-Aurèle, enfant chétif, couche sur une planche, et il faut les larmes d'une mère pour couper court à ces dangereuses et précoces austérités. Dans un âge avancé au contraire, l'élégant Sénèque se contente encore d'un matelas résistant, comme ceux dont Attale vantait l'usage, et continue de s'interdire certains raffinements de table [2]. D'autres se défendent de rire, d'autres encore se privent de sommeil [3]. Enfin la chasteté devient une vertu, et Marc-Aurèle nous dit en termes discrets qu'il ne s'est pas fait homme avant l'âge, qu'il différa même un peu, retard vertueux dont il rend grâces aux Dieux [4].

Il arriva sans doute que l'objet de ces efforts moraux fut indigne d'eux. La vertu stoïque eut ses vaillants et ses martyrs, et aussi ses acrobates. Epictète les gourmande vertement. Il ne faut ni gaspiller son énergie, ni forcer son talent [5]. Il ne faut pas non plus, ajoute-t-il, donner sa lutte avec soi-même en spectacle,

1. Voir Epictète, *Diss.*, III, 22.
2. Sénèque, *Lettres*, 108.
3. Sénèque, *De la Colère*, II, 12.
4. Marc-Aurèle, I, 17.
5. Epictète, *Diss.*, III, 11.

et s'exercer à la vertu pour le public. Recommandation qui avait sa raison d'être : car les mortifications étaient devenues une mode. Phénomène moral dont tous les temps nous répètent l'exemple, ces pratiques entrant dans les mœurs s'accommodèrent aux mœurs, et il y eut une austérité à l'usage des gens du monde. Certains riches à certains jours de l'année se faisaient un devoir et un plaisir de remplacer leur vaisselle d'argent par des vases d'argile [1], ou bien s'exilaient dans les chaumières d'une pauvreté raffinée [2], jouant ainsi à la misère, et jouant à la vertu. — Il faudrait se garder de prendre au sérieux de pareils efforts. C'est à un régime constant, suivant Musonius, et suivant la raison, que nous devons soumettre notre conduite. Il ne faut pas procéder par saillies, mais avec esprit de suite et ténacité [3]. — Nous nous défendrons cependant de mépriser et de condamner trop sévèrement cette comédie de la vertu. Car elle nous serait tout au moins une preuve du cas qui était fait alors de plus difficiles efforts. Puis nous estimons qu'il faut s'incliner avec sympathie devant

1. Sénèque, *Consolation à Helvia*, 12.
2. Sénèque, *Lettres*, 18. Cf. Marc-Aurèle, IV, 3.
3. Plutarque, *Des Moyens de réprimer la colère*, 2. Cf. Epictète, *Diss.*, I, 15. Manuel, 33.

l'ombre même d'une bonne intention. Une règle, si douce qu'elle soit, et quand bien même elle ne ferait qu'aviver par le contraste et le changement les jouissances dont elle devrait nous sevrer, est toujours une règle, c'est-à-dire une discipline pour la volonté et un apprentissage pour des obligations plus vraies. Nous dirions presque qu'une règle, quoi qu'elle commande, est chose saine. Car ce qu'elle produit, ce n'est pas tel acte extérieur insignifiant, c'est, dans l'âme qui s'y soumet, le sentiment de l'obéissance et l'habitude du devoir. Mais il est plus facile de sourire de certaines choses que de les comprendre.

Les stoïciens savaient ce que gagne la moralité à ces infiniment petites victoires et à cette constante possession de soi-même. Marc-Aurèle soumet à une règle le maintien même du corps [1]. Epictète conseille de se surveiller sans cesse et dans les plus menues circonstances [2]. — Comme plus tard Kant, le même Epictète [3] distingue deux parties dans l'éducation : apprendre ses devoirs; apprendre à leur obéir : ce que le philosophe de Kœnigsberg appellera

1. Marc-Aurèle, VII, 60.
2. Epictète. *Diss.*, I, 4. Cf. Sénèque, *Lettres*, 121.
3. Epictète, *Diss.*, II, 9.

la didactique et l'ascétique. Et de cette ascétique il donne, en cent passages divers, une véritable théorie, esquissée d'ailleurs par tous les autres maîtres du stoïcisme. Il en ressort cette idée, bien conforme à l'esprit de ce chapitre, bien contraire à la conception qu'on se fait souvent d'une vertu stoïcienne trop confiante et trop superbe, à savoir que non seulement il faut nous imposer à nous-mêmes une discipline, mais la recevoir toute faite du dehors. L'autonomie de la volonté n'exclut pas le secours qu'apporte, momentanément du moins, un commandement écrit. La conscience la plus droite n'a pas l'inflexibilité d'une maxime enfermée en quelques mots d'un sens strict, et enfermant la volonté avec elle [1]. Démétrius [2] et Posidonius [3] la demandent aussi courte et aussi impérieuse que possible. Car il est bon parfois de se sentir soutenu et commandé. Alors la liberté se repose et se rassure. De tels commandements seront comme des rappels violents à un devoir que l'on perd de vue, ce seront des secousses, ce seront des remèdes, ce sera le fer rouge mis sur la plaie [4]. Et quel est

1. Sénèque, *Des Bienfaits*, VII, 1. Cf. *Lettres*, 94.
2. Sénèque, *Des Bienfaits*, VIII, 2.
3. Sénèque, *Lettres*, 94.
4. Marc-Aurèle, III, 13.

celui qui peut se vanter de n'avoir jamais eu besoin de guérison?

Ce besoin trop commun donna naissance à toute une thérapeutique morale et à une littérature dont il ne nous reste que le souvenir et de rares débris. C'étaient des manuels, des catéchismes, des bréviaires [1], des commandements dont les vers d'or des Pythagoriciens sont le modèle le plus antique. Modèle souvent imité, si nous en croyons la lettre 94 de Sénèque, texte important auquel nous avons fait sa place dans une autre partie de notre étude. Un impératif abstrait et des règles immuables ne suffisaient pas toujours à la délicatesse et à la gravité des cas. On ajoutait alors à la loi trop sèche, et qui eût risqué de heurter la volonté en la brusquant, ces commentaires appropriés, qui, selon quelques stoïciens, avaient le double tort de compliquer la morale et de compromettre la moralité, en mêlant la discussion à l'obéissance. Un Cicéron, l'homme du monde pour qui se sont posés le plus de cas de conscience, raffermit, en écrivant les *Tusculanes,* son sens moral étourdi par des événements bien faits pour déconcerter ceux qui croient

1. Sénèque, *Lettres*, 39.

aux voies simples de la justice. Ecrire un livre guérit de bien des maux; et, à parler éloquemment du devoir, on se convainc au moins soi-même. Mais il va sans dire que la plupart ne peuvent être ainsi leurs propres médecins, et que force est le plus souvent de recourir aux livres et aux raisonnements d'autrui.

Ces raisonnements sont, suivant les circonstances, de simples conseils, ou des exhortations d'un ton plus vif, ou des consolations [1]. — M. Martha, dans une de ces études de psychologie antique où il est passé maître, a retracé le rôle officieux, et parfois officiel [2] du consolateur [3]. Le titre de médecin des âmes, que nos prêtres aiment à prendre, la religion d'autrefois, simple catalogue de formules et de rites, le laissait vacant. Mais comme cette médecine morale correspond à un besoin du cœur, il se trouva des hommes pour l'exercer, et ce furent les philosophes. Or il n'est point de sentiment moins compris et plus détesté de l'antiquité que la douleur. Toute la morale antique est un long et inutile assaut livré contre elle; et les consolations renferment les arguments

1. Sénèque, *Lettres*, 94. Cf. 2.
2. *La Consolation à Polybe*, par exemple.
3. Martha, *Etudes morales sur l'antiquité*.

préférés et le mode d'attaque de chaque système. Il faut croire que les premiers consolateurs surprirent et consolèrent quelque peu. Mais la routine et la rhétorique déprécièrent des remèdes dont la nouveauté faisait le mérite et la force, et, avec la foi aux remèdes, leur efficacité disparut. Crantor [1] avait rédigé le vade-mecum du parfait consolateur; et ses disciples avaient ouvert boutique de consolations. Ils en avaient pour tous les maux, pour l'exil, pour la vieillesse, pour la perte d'un parent, pour la douleur physique, et les délivraient selon la formule [2], avec une gravité et une conviction qui attiraient encore des chalands [3]. On se moquait d'eux et de leurs remèdes, mais comme on se moque des médecins, quand on n'en a pas besoin. « Un homme heureux ne veut pas entendre le philosophe,.... mais meure sa femme, son fils ou son frère, alors il le fait venir pour obtenir de lui quelque soulagement à sa douleur [4]. » Puis le philosophe ajoutait parfois à sa philosophie quelque accent person-

1. Voir notre page 23.

2. Sénèque s'excuse de changer dans la *Consolation à Marcia* l'ordre consacré du développement.

3. « La philosophie, disait Cicéron, a pour chaque affliction des remèdes propres que je vous apprendrai quand il vous plaira. » Voir *Tusculanes*, III, 34.

4. DION, *Discours*, 27.

nel de compassion involontaire, et soulageait malgré ses remèdes. Car la consolation est affaire d'âme à d'âme, et la réduire en arguments étiquetés et numérotés fut un excès de dialectique morale. C'était trop demander à la philosophie, qui, à lutter contre les lois mêmes de la nature et du cœur humain, ne put trouver que pauvretés et paradoxes. Pauvretés et paradoxes qu'il ne faut pas lui reprocher, mais qui sont le fait de cette même nature et de ce même cœur qui veut à la fois et ne veut pas être consolé, et n'appelle souvent à lui le remède que pour enflammer et aiguillonner sa plaie. Et c'est pour les philosophes, sinon pour la philosophie, un honneur d'avoir pénétré dans l'intimité des âmes jusqu'à être les amis et les confidents du malheur, n'en pouvant être les consolateurs.

D'autres fois leur rôle était plus bruyant et plus brillant. Musonius Rufus s'interpose, vainement il est vrai, entre les légions ennemies de Vespasien et de Vitellius. Plus heureux, Dion Chrysostome se jette au-devant d'une armée qui s'insurge et la ramène au devoir, exemple mémorable d'un philosophe sachant parler à des soldats. Dans le palais des empereurs, conseiller hautain, il rappelle que

C'est Jupiter qui donne les trônes [1].

Son désintéressement et sa foi philosophique font l'indépendance et l'autorité de sa parole. « Ne craignez, pas, dit-il, que je veuille vous flatter........ Pourquoi mentirais-je? pour de l'argent, des louanges, de la gloire? De l'argent! je n'en ai jamais voulu, bien qu'on m'en ait souvent offert; mais j'ai tout donné, j'ai distribué aux autres tout ce que je possédais, et je le ferais encore s'il me restait quelque chose [2]. » Puis ce n'est pas lui qui parle : une voix immortelle parle par sa bouche [3], et lui dicte les audaces d'un saint Ambroise ou d'un Bossuet. Son attitude le rapproche en effet de ces deux grands évêques. Il est le philosophe en titre, l'orateur sacré [4] de la cour de Trajan.

Non qu'il se renferme dans ce rôle de prédicateur officiel et de courtisan grondeur. Il est de ces stoïciens pour qui la moralité des masses n'est pas négligeable [5], et il étendit jusqu'à

1. Vers d'Homère.
2. *Discours*, 1.
3. Il se dit en effet « προφήτην τῆς ἀθανάτου φύσεως ἀληθέστατον ». *Discours*, 12.
4. Il appelle ses sermons : « πρόῤῥησιν ἱεράν ». *Discours*, 17.
5. *Discours*, 32.

elles son action et sa parole. La vertu pour soi seul lui semble une demi-vertu. Mais ce n'est pas assez de convertir les hommes en détail. Il brave la turbulence des foules, les caressant et les brutalisant tour à tour, mêlant à la douceur insinuante de son éloquence les invectives et la colère [1]. Cette propagande de vertu est pour lui un apostolat, et il la pousserait jusqu'au martyre. Aux injures, aux railleries il répondra par une mansuétude paternelle et fraternelle [2], résolu à forcer l'attention et la sympathie par la patience. A la même époque Epictète disait : « Il faut que, battu, le philosophe aime ceux qui le battent, parce qu'il est le père et le frère de tous les hommes [3]. » Et cette résignation n'exclut ni la fermeté ni la hauteur. « Ecoutez-moi, s'écrie encore Dion; vous ne trouverez pas tous les jours un homme qui vous apporte librement la vérité, loyalement, sincèrement, sans arrière-pensée, sans ambition, sans cupidité, avec le seul désir de vous faire du bien, mais avec la ferme intention de vaincre en les supportant le tapage et les moqueries du peuple [4]. »

1. *Discours*, 18.
2. *Id.*, 78.
3. Cité par M. MARTHA, *les Moralistes....*, p. 243.
4. *Discours*, 32.

Dion est ainsi le type de ces « frères prêcheurs » de l'antiquité, attirant à eux, et quelquefois à la vertu, par l'éclat de leur réputation et de leur talent. Sophistes d'un genre à part [1], sophistes convaincus et enthousiastes, cherchant leur succès dans le bien à faire et les conversions à opérer. Quelque temps avant Dion avaient prêché dans des écoles, mais dont les portes étaient ouvertes à tout venant, Sotion [2], Fabianus [3] et cet Attale [4], dont le discours sur la pauvreté donnait à Sénèque l'envie de se faire pauvre. Ce sont les derniers orateurs de l'ancien monde et qui marquent une transition naturelle entre l'éloquence profane et l'éloquence bientôt naissante des homélies. Grâce à eux le stoïcisme eut ses sermonnaires; grâce à eux aussi, la religion philosophique cessa d'être une religion de bonne compagnie, et pénétra au sein de ces foules païennes lasses de croire et lasses déjà de ne plus croire.

Dion nous présente encore l'un des exemples les mieux caractérisés de vocation et de prêtrise philosophique. Quelques-uns des traits que

1. Voir cette distinction entre le sophiste et le philosophe faite par Sénèque. *Lettres*, 111.

2. SÉNÈQUE, *Lettres*, 108.

3. SÉNÈQUE, *De la Brièveté de la vie*, 10.

4. SÉNÈQUE, *Lettres*, 108 et 110.

nous avons déjà cités font ressortir ce rôle de pasteur des hommes qu'il avait pris après bien d'autres. Ce n'est pas par hasard ou par boutade qu'il prêche, et ses sermons ne sont eux-mêmes qu'un de ses moyens d'action. La philosophie est alors un sacerdoce. Se faire philosophe, c'est entrer dans les ordres, et l'on n'en sort qu'au prix d'une apostasie et d'un scandale. Ainsi le péripatécien Aristoclès s'éprenant, en se faisant vieux, des plaisirs faciles et des applaudissements de la foule [1]. C'est pourquoi Epictète recommande une sorte de noviciat, pour éprouver les tempéraments et les courages [2]. Quand vous serez sûrs de ne plus faire honte à la philosophie, alors seulement faites profession de philosophes. La barbe et les ongles longs, votre manteau laissant une épaule nue, une besace au dos, un bâton grossier à la main, l'aspect repoussant, la vie faite d'austérités, allez affronter la foule qui vous poursuivra dans les rues à coup d'injures et de pierres [3]. Sous ce costume en effet les philosophes furent impopulaires. Mais dans la haine

1. Synésius, *Dion*.
2. Epictète, *Diss.*, IV, 8.
3. Cicéron, *De Off.*, I, 35 et 41. Epictète, *Diss.*, III, 22; IV, 8. Voir le livre de Philodème sur *les Philosophes*. Juvénal, II, 15. Perse, III, 54.

même qu'ils soulevaient il y avait de l'étonnement et comme du respect. On se moquait d'eux, comme on se moque souvent encore, pour se dispenser d'admirer. Le dédain d'en bas ne peut d'ailleurs les atteindre; ils savent ce qu'ils sont dans le monde, — ce que la pourpre est dans le vêtement. « Qu'on ne leur demande pas d'être semblables aux autres, ou qu'on accuse la nature qui les a faits supérieurs [1]. » Supériorité sans égoïsme, et qu'ils mettent au service d'autrui. Car ils sont les amis des hommes, malgré les hommes, et se trouvent là comme par hasard pour arrêter et sermonner ceux qui vont faire quelque sottise. Ainsi ce Sterninius qu'Horace nous montre convertissant au coin d'un pont un homme ruiné et venu pour se jeter à l'eau [2]. — Toutefois s'emparer des esprits par force, et convertir en étonnant ne peut être qu'une exception. Aussi Epictète, comme avant lui Sénèque [3], fait-il peu de cas des étrangetés de ses confrères en philosophie, et préfère-t-il à tout leur appareil fait pour effrayer ou amuser les enfants [4]

1. Epictète, *Diss.*, III. 1.
2. Horace, *Satires*, II, 3.
3. Voir *Lettres*, 5.
4. Horace, *Satires*, I, 3.

le seul éclat d'une vertu simple et sûre[1]. Il y eut, nous le verrons, à côté de ces philosophes va-nu-pieds, moines errants et mendiants, héritiers des vieilles traditions pythagoriciennes et cyniques, un vrai clergé séculier se mêlant au monde pour veiller sur lui. Plus de vertu que les autres hommes, une vie en plein jour, qui offre un modèle sans reproche et comme une leçon vécue de morale, voilà ce qui constituait, avec ou sans la besace et le bâton, les véritables titres philosophiques [2]. Epictète ajoute même qu'une tenue décente, et qu'un air de santé portent un utile témoignage pour la philosophie, en démontrant qu'elle n'est un régime débilitant ni pour l'âme, ni même pour le corps [3].

Mais, comme Dion, il ne se contente pas d'une vertu et d'une foi qui n'agissent point ou qui agissent mollement. Il faut que le philosophe paye de sa personne. Il faut qu'il élève et enfle la voix, et qu'il crie aux hommes, comme Socrate : « Où allez-vous? Que faites-vous, malheureux? Vous vous laissez mener comme des aveugles; vous quittez le bon che-

1. Epictète, *Diss.*, III, 22.
2. Epictète, *id.*
3. Epictète, *id.*

min pour en prendre un autre; vous cherchez la paix et le bonheur où ils ne sont pas; vous ne voulez pas écouter qui vous les montre. Mais pourquoi les chercher en dehors de vous-mêmes [1]? » Enfin le philosophe, dont Epictète dessine ici la figure idéale, saura, lui aussi, qu'il est l'envoyé de Jupiter, et tirera de la conscience de cette mission une double autorité, sur lui-même et sur les autres [2].

Nous avons fait connaissance avec des sermons conformes à cette théorie d'Epictète. Nous connaissons aussi les consolations. Mais là ne se borne pas le ministère du philosophe. Interprète choisi par Dieu, de même qu'il porte aux hommes la parole de Dieu, il porte à Dieu la prière des hommes [3]. Puis sa maison est ouverte à quiconque a besoin d'un conseil ou de quelque autre secours spirituel, sévère ou indulgent suivant son humeur, médecin tant pis ou médecin tant mieux. Mais Epictète ne veut pas qu'on renvoie les malades avec de bonnes paroles; il est pour les remèdes violents, et consent qu'on fasse souffrir pourvu qu'on guérisse [4]. Plusieurs entretiens nous le mon-

1. Epictète, *Diss.*, III, 22.
2. Épictète, *Diss.*, III, 22 et 1.
3. Epictète, *Diss.*, I, 16.
4. Epictète, *Diss.*, III, 23.

trent lui-même dans ce rôle de philosophe consultant. Quand il trace les devoirs du philosophe, c'est pour éclairer un novice plein d'ardeur qui est venu à lui. Ailleurs c'est un jeune rhéteur qui se présente frisé et paré, et auquel il apprend à mieux connaître ce qui fait la vraie beauté de l'homme [1]. Un personnage, dont un procès met la réputation en péril, recourt à lui dans son anxiété, et il le renvoie après lui avoir fourni des arguments, non contre son adversaire, mais contre lui-même et contre un souci exagéré de l'opinion des hommes, après avoir rendu non sa cause, mais son âme meilleure [2]. Dans un entretien que nous avons cité ailleurs, il enseigne au père d'une fille malade les vrais devoirs du cœur, et lui démontre par $a + b$ que pleurer n'est pas aimer [3].

Outre ces conférences intimes et ces consultations privées, les stoïciens usèrent de ce puissant moyen d'action, que se disputent les confessions morales et religieuses, l'éducation. Sans doute leurs écoles ressemblent parfois à des salles de spectacle, et comptent plus d'ama-

1. Epictète, *Diss.*, III, 1.
2. Epictète, *Diss.*, III, 9.
3. Voir notre page 36.

teurs d'éloquence que d'amis de la philosophie[1]. Amateurs qu'il faut en tout temps se garder de mettre dehors. Car il arrive que la vérité semée à tous les vents tombe sur un terrain fertile, et que tel, venu pour se distraire, reste pour s'instruire, et sorte philosophe malgré lui [2]. A côté d'eux s'asseyaient d'ailleurs des auditeurs respectueux et dociles, désireux d'entendre morigéner leurs vices, venant au-devant de la réprimande et du remède. Il y en avait de tout âge, et Sénèque, dans toute la maturité de son talent et de sa pensée, confesse à Lucilius qu'il suit encore les leçons de Métronacte [3]. — Nous voudrions toutefois insister davantage sur un auditoire plus jeune, et qui n'est ni blasé, ni convaincu à l'avance, véritable matière vivante offerte à l'art du maître. Or depuis longtemps la philosophie avait l'honneur de parfaire toutes les grandes éducations romaines. Cicéron avait été l'élève de Diodote, de Philon, d'Antiochus et de Posidonius, et il confie lui-même son fils à Cratippe [4]. On envoyait ainsi les jeunes patriciens entendre un maître illustre.

1. Sénèque, *Lettres*, 108.
2. Sénèque, *id.*, 108.
3. Sénèque, *id.*, 76.
4. Cicéron, *Ad diversos*, XVI, 21 ; XII, 16.

C'était un sacrement à recevoir. S'ils allaient à Athènes, ils visitaient avec piété l'Académie, le Lycée et toute école où avait enseigné quelque célébrité [1]. — Les stoïciens héritèrent de cette fonction d'éducateurs, comme des autres, et ils semblent y avoir excellé. Ce qui du moins est le commencement du succès, ils comprennent la difficulté de la tâche et s'en préoccupent. L'éducation, pour Sénèque, n'est pas l'affaire d'un jour ni d'un effort. Elle résulte du contact de deux bonnes volontés, celle du maître, et celle de l'élève [2]; et lui-même nous raconte qu'il s'attachait aux pas d'Attale [3]. A cette bonne volonté ajoutez de la part du maître l'art le plus consommé, l'art des nuances, des sévérités bienveillantes et de la louange sans flatterie, ajoutez l'exemple de la vertu personnelle toujours apporté à l'appui du précepte, afin que tous les enfants ressemblent à cet élève de Platon, qui, ramené chez ses parents, et témoin d'une colère de son père, s'écriait avec étonnement : « Jamais je n'ai vu cela chez Platon [4]. » Aux maîtres des riches et des nobles

1. Cicéron, *De Divin.*, I, 13.
2. Sénèque, *Lettres*, 108.
3. Sénèque, *id.*, 108.
4. Sénèque, *De la Colère*, II, 21-22. Cf. *De la Clémence*, I, 14, 16.

Sénèque recommande en outre d'enseigner avant tout à leurs élèves le devoir du respect et le sentiment de l'égalité, — admirable théorie de l'éducation donnée en une page du traité *de la Colère* par celui qui réussit à contenir pendant quelques années les passions d'un Néron! Mais la théorie, même unie à la bonne volonté, est impuissante, au dire d'Epictète, sans une grâce d'état ; car cette influence pénétrante d'une âme sur une autre participe du mystère [1]. Le fait est que les maîtres stoïciens semblent avoir eu le don peu commun de s'emparer des esprits jusqu'à les posséder. Quelle reconnaissante piété Marc-Aurèle ne témoigne-t-il pas à Rusticus! A l'en croire, sans Rusticus il n'eût pas été Marc-Aurèle [2]. Voici maintenant l'hommage d'un poète à un philosophe qui fut son maître : « C'est à toi seul aujourd'hui, Cornutus, ô mon ami, que, docile à la voix de la Muse, je veux dévoiler tout mon cœur. Il m'est doux de te montrer quelle place tu tiens dans mon âme. Frappe ici, toi dont le doigt sait reconnaître le vase fêlé qui sonne faux, toi qu'on n'abuse point avec des paroles fardées. Ah! si j'osais demander cent voix, ce serait

1. Epictète, *Diss.*, III, 21.
2. Marc-Aurèle, I, 7.

afin de tirer du plus profond de mon âme des accents capables de te convaincre que tu l'occupes tout entière, ce serait pour te révéler ce sentiment qui se cache dans les fibres les plus secrètes, et que la parole humaine ne saurait exprimer............ Grâce à toi, la philosophie, cette fille de Socrate, ouvrit ses bras à ma jeunesse; alors, sans se faire sentir, la règle vint redresser mes mœurs déjà faussées. La raison s'empara de mon cœur qui travaillait à être vaincu par elle; ton art façonna mon âme, ton pouce lui donna sa forme. Avec toi, il m'en souvient, je passais mes journées entières; avec toi, je prenais mes repas à la tombée de la nuit. Le travail, le repos, tout nous était commun : un souper modeste nous délassait des pensés sérieuses..... [1]. » Et, quittant ces détails qui sont le charme intime de tout souvenir, Perse conclut poétiquement que l'influence magique d'une constellation peut seule avoir uni à ce point son âme à celle de son maître.

L'éducation ainsi pratiquée nous achemine vers la direction, et c'est d'elle que nous voulons parler maintenant. C'est en effet la garan-

1. Perse, V (traduction de M. Despois).

tie suprême opposée par la morale aux dangereuses incertitudes des consciences. Le service qu'elle rend est double. Tenant les esprits en haleine, les préservant de tout égarement durable, les forçant à s'étudier et à s'interroger, elle est pour eux la meilleure des disciplines, et les rend plus capables de sortir avec leurs propres forces des difficultés où ils se trouvent engagés. Mais si ces difficultés sont vraiment insurmontables à notre faiblesse, et si l'ambiguïté des cas rend la tentative trop subtile, le directeur, confident de nos hésitations, instruit notre procès et le juge avec moins de chances d'erreur qu'une conscience tourmentée et inexpérimentée. On croit généralement que la casuistique est née de la confession; dans l'antiquité du moins nous voyons donc la direction naître de la casuistique. Car les stoïciens eurent des directeurs et en furent. « Choisissez un ami sincère, avait dit Diogène[1], qui vous éclaire sur vos défauts, si vous voulez devenir et rester un honnête homme. » Panétius fut cet ami sincère pour l'Africain[2]. Diodote le stoïque vécut et mourut dans la maison de son ancien élève, qui avait voulu continuer de l'être, Ci-

1. PLUTARQUE, *Comment on reconnait...*
2. CICÉRON, *Prem. Acad.*, II, 2.

céron. Puis l'usage pour les grands personnages de s'attacher un guide spirituel se généralisa. Athénodore de Tarse aida à la transformation morale autant que politique d'Octave en Auguste. Livie, abattue par la mort de son fils Drusus, refuse d'entendre tout autre qu'Arée, « le philosophe de son mari, » le sien aussi, puisqu' « il était initié par Auguste aux plus secrets mouvements de leurs deux âmes [1] ». Cette place que le philosophe prend dans la maison marque, pour ceux qui n'en seraient pas encore convaincus, celle que la philosophie tient dans la vie morale. On l'a justement comparée à celle de la religion représentée, avec une austérité intermittente, par l'abbé du XVII[e] et du XVIII[e] siècles. Qu'après cela la philosophie ait eu, elle aussi, ses abbés galants et complaisants [2], il ne faut en accuser que les mœurs du temps, ou plutôt de tous les temps. Encore se trouverait-il des casuistes pour soutenir qu'en préférant les compromis à une rupture on sauve pour autrui plus qu'on ne perd soi-même de moralité, et qu'en définitive le moraliste ne fait là que se sacrifier à la morale. A quoi

1. Sénèque, *Consolation à Marcia*, 4. Cf. Marc-Aurèle, VIII, 31.
2. Voir Cicéron, *Ad diversos*, IX, 26.

les intransigeants répondront que ce sont là sacrifices qui coûtent trop peu à ceux qui les font. — Quoi qu'il en soit, nous savons peu de choses sur cette vie de philosophe « domestique », et il n'en est qu'un dont l'attitude, à notre connaissance, ait été peu philosophique, et c'est le philosophe épicurien de l'épicurien Pison, Philodème.

Nous savons en revanche que leur ministère s'exerçait près des agonisants, et que mourir sans leur secours ressemblait à une impénitence finale [1]. Ils assistaient les condamnés, comme en témoigne la phrase célèbre de Sénèque, racontant la mort stoïque de Canus : *prosequebatur eum philosophus suus* [2]. Nous voyons de même Démétrius assister Thraséas. Et dans ces entretiens suprêmes, imités de celui de Socrate et de ses disciples, imitation inconsciente peut-être, car les mêmes circonstances amènent fatalement les mêmes pensées, l'immortalité de l'âme, par une contradiction flagrante avec leur théorie de l'anéantissement universel, était la consolation offerte par les stoïciens à ceux qui s'en allaient comme à ceux

1. TACITE, *Annales,* XVI, 19. En parlant de Pétrone : « Nihil de immortalitate animæ et sapientium placitis. »
2. SÉNÈQUE, *De la Tranquillité de l'âme*, 14.

qui restaient [1]. Ce n'est pas la seule fois, nous le verrons bientôt, que la pensée morale du stoïcisme est plus forte que son dogme métaphysique, et en brise, pour s'épanouir, l'enveloppe trop étroite.

Mais, outre les textes épars que nous venons de commenter, il nous reste de la direction de conscience dans l'antiquité un monument éternel, et sur lequel tout a été dit, la correspondance de Sénèque avec Lucilius. Nous avons déjà vu des âmes troublées ou endolories se remettre entre les mains des philosophes ; et Sénèque lui-même a été pour Sérénus [2] et pour d'autres ce directeur par accident. Mais ce qui distingue la vraie direction de ces consolations et de ces consultations données une fois pour toutes, c'est la continuité de l'influence, la confiance et l'amitié qui en résultent, la confraternité des âmes, et une sorte de partage de la responsabilité. — Sans doute, jusque dans les témoignages les moins équivoques de sa sympathie et de son zèle moralisateur, on sent chez Sénèque le grand personnage qui ajoute une clientèle philosophique à toutes celles qu'il pos-

1. Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, 14.
2. Le traité *De la Tranquillité de l'âme* est une réponse à Sérénus.

sède, et aussi le psychologue auquel ses analyses ne déplaisent point. C'est l'infériorité de la direction stoïcienne : sous le directeur, l'homme n'a pas disparu. Mais si nous cessons de demander à Sénèque plus qu'il ne pouvait donner, nous serons frappés au contraire, comme tous l'ont été, par tant de sentiments et par une méthode déjà chrétienne. S'il trouve dans le succès de ses conseils un noble plaisir d'amour-propre philosophique, les progrès de son élève préféré lui font connaître aussi les joies plus pures et plus désintéressées d'un père spirituel. L'idée de ce mot est de lui, sinon le mot lui-même : il se compare en effet à un père qui voit grandir son enfant [1]. En ayant les joies, il en a les angoisses. Il a peur qu'un avis donné à distance n'arrive trop tard [2]. Une autre fois il demandera, vu la gravité du cas, le temps de la réflexion [3], scrupule où on ne saurait sans parti pris ne voir qu'un artifice de rhétorique. Il voudrait surveiller de près cette éducation qui lui est chère [4]. Il la suit du

1. Sénèque, *Lettres*, 34. Malheureusement cette comparaison vient après beaucoup d'autres qui en gâtent à l'avance l'effet.
2. Sénèque, *id.*, 71.
3. Sénèque, *id.*, 48. Cf. *De la Tranquillité de l'âme*, 2.
4. Sénèque, *Lettres*, 6.

moins en pensée. Il s'informe de son élève [1]; il le voit et l'entend, témoin mystérieux mais respecté, et dont la présence même idéale empêche de faillir. Comme la tendresse a ses audaces poétiques, il ne craint pas de lui crier de loin : « *Tecum sum* [2]. » Enfin il lui écrit et lui récrit [3], le gronde et le caresse [4], et a dépensé assez de son cœur pour pouvoir dire : « Tu m'appartiens ; *meum opus es* [5]. »

L'affection est un excellent moyen de direction [6]. Ce n'est pas le seul. — Nous ne voulons pas parler ici de la morale de notre auteur qui est la morale stoïcienne enrichie par l'éclectisme romain de ce qu'il y avait d'excellent dans les systèmes voisins ou ennemis, affinée en outre par la nature d'élite qui la reçoit et la transmet. On aurait tort même de chercher dans les lettres de Sénèque une théorie, et l'on s'exposerait à rencontrer des contradictions qu'on serait ensuite injuste en blâmant. Car la direction a ses

1. Sénèque, *Lettres*, 32.
2. Sénèque, *id.*, 32.
3. Sénèque, *id.*, 38.
4. Sénèque, *id.*, 93 et *passim*.
5. Sénèque, *id.*, 34.
6. Lucilius n'était pas le seul disciple aimé de Sénèque. Voici en effet comment il parle de la mort de Sérénus : « Annæum Serenum, carissimum mihi, tam immodice flevi, ut, quod minime velim, inter exempla sim eorum, quos dolor vicit. » *Lettres*, 63.

exigences. Le plus dogmatique des hommes, Descartes, écrivit à quelques jours de distance deux lettres sur le suicide, que l'on avait peine à mettre d'accord. La découverte des réponses de la princesse Elisabeth [1] nous a expliqué pourquoi il voulut refroidir un enthousiasme trop facilement excitable et corriger l'effet dangereux de sa première dissertation. De semblables infidélités à la logique se sont imposées à tous les directeurs ; et ce qu'il faut leur demander, c'est moins leur système de morale que leur art de faire accepter la morale en l'appropriant aux âmes et aux circonstances. — Or c'est là le mérite éminent de Sénèque. Comme il distingue ceux pour qui le temps de la conversion n'est pas venu [2] ! Comme il sait, suivant l'humeur, varier les moyens, rigide avec l'un, insinuant avec l'autre [3] ! Et pour le pénitent de son choix, pour ce Lucilius qu'il s'est donné mission d'arracher à la vie du monde et de conquérir à la philosophie, comme il procède avec science et délicatesse ! Il se sert d'abord de l'autorité d'Epicure pour le tirer de l'épicurisme, tel qu'on l'entendait et le pratiquait.

1. Publication de M. Foucher de Careil.
2. Sénèque, *Lettres*, 29.
3. Sénèque, *id.*, 25.

Epicure précède ainsi et prépare dans ses lettres Hécaton et Cléanthe, et n'y est pas moins bon stoïcien qu'eux. Puis ce sont, pour commencer, les conseils de la sagesse la plus vulgaire et de la philosophie la plus mondaine. Sénèque se défend même de vouloir trop demander [1]; il a peur des excès d'un zèle qui ne dure point. Quand l'ordre dans lequel les lettres nous sont parvenues ne serait pas celui dans lequel elles ont été écrites, il en est dont nous pouvons affirmer qu'elles sont bien les premières tentatives, discrètes et mesurées, faites pour prendre possession d'une âme. L'éloge y est prodigué, à titre d'encouragement sans doute [2]. L'assurance presque condescendante d'une amitié aussi recherchée que devait l'être celle de Sénèque permet à la direction de s'insinuer et de s'affirmer doucement [3]. Ajoutons que Sénèque parle de lui, raconte ses propres expériences, et dissimule ainsi le conseil sous une confidence qui séduit et honore celui qui la reçoit [4]. Il sait faire désirer le remède ou le reproche et se les faire demander [5]. Il s'excuse d'en écrire

1. Sénèque, *Lettres*, 5.
2. Sénèque, *id.*, 2, 4, 5.
3. Sénèque, *id.*, 6.
4. Sénèque, *id.*, 58.
5. Sénèque, *id.*, 38, 48.

trop long, excuse qui sollicita de tout temps la même réponse [1]. Il a des défiances de lui-même que nous taxerions de coquetterie, si la fin ici ne justifiait vraiment les moyens. Alors il renvoie son ami à ces livres et à ces maximes qui réconfortent [2]. Il connaît, comme les docteurs chrétiens, tout l'effet d'une bonne lecture; on s'irrite contre un homme, mais non contre un livre, et l'autorité du directeur, en empruntant un langage étranger, se double, loin de se perdre. — Confirmer par des exemples les règles de vie qu'elle propose est pour elle une autre occasion de se justifier avant qu'on la discute, et de prévoir les objections pour n'avoir pas à y répondre [3]. Aussi Sénèque illustre-t-il ses lettres d'anecdotes stoïques, comme Epictète ses entretiens, prouvant par là que le stoïcisme ne demande pas l'impossible, et excitant à propos ces deux puissants mobiles, l'enthousiasme et l'émulation. Un modèle vivant est en effet la meilleure des règles. Si le directeur est lui-même ce modèle, il possède déjà une bonne partie de l'art de la direction. Sénèque sait cela aussi, et il voudrait, ne fût-ce que pour son

1. Sénèque, *Lettres*, 30.
2. Sénèque, *id.*, 2, 22, 59.
3. Sénèque, *id.*, 98.

élève, être meilleur. Mais il avoue que dans le vaste hôpital de l'humanité malade il a son lit à côté de celui des autres [1]. Du moins est-il des contagions à éviter, d'autres à rechercher. « Le sage est utile au sage, » et il s'établit entre eux une sorte de collaboration pour la vertu. Le sage est utile à tous, sans le savoir et sans le vouloir, par sa présence seule, par son silence même; dans son commerce, on ne sait ni comment ni quand on profite, on reconnaît qu'on a profité [2]. Et il ne faut pas songer seulement au milieu où l'on vit, mais pour ainsi dire au milieu où l'on pense. Il est en effet une atmosphère d'idées et de souvenirs, et qu'à la différence de celle où se meut notre vie physique, nous pouvons nous choisir ou nous créer, mais qui, par une réaction fatale, nous pénètre et nous modifie à son tour. Faire respirer à notre esprit l'air pur et vivifiant de l'admiration fortifie dès lors notre tempérament moral. Vivre en imagination avec plus grands que nous nous grandit au moins pour un temps. Ainsi encore d'illustres morts peuvent substituer leur influence idéale à l'influence absente ou néfaste des vivants, et pro-

1. SÉNÈQUE, *Lettres*, 27.
2. SÉNEQUE, *id.*, 94, 104, 109.

curer à notre âme la bonne compagnie dont elle a besoin de subir le contact et d'emprunter l'exemple.

C'est toujours Sénèque et ce sont toujours les stoïciens dont nous traduisons ici la pensée. Elle annonce une direction d'un nouveau genre, que le stoïcisme connut comme l'autre, à savoir celle qu'un grand homme de bien peut exercer par la seule autorité de sa gloire et la seule image de sa vertu. Heureux surtout ceux qui trouvent dans leur famille de pareils guides ! Ils les connaissent mieux. Ils en ont la pensée plus constamment présente, tout ce qui les entoure les leur rappelant, et la piété du souvenir leur rend la docilité plus facile. Si nous en croyons Tacite [1], Agricola fut pour lui et les siens l'objet de ce culte en action, par lequel le mort se survit à lui-même en revivant dans autrui. Antonin exerça une direction posthume du même genre sur son fils adoptif, Marc-Aurèle, et entre toutes les vertus passées dont cet inimitable imitateur compose la science, l'image paternelle tient ses regards fixés, et gouverne, comme un idéal, sa pensée et son art [2]. Mais tous n'ont pas derrière eux ces tra-

1. Tacite, *Vie d'Agricola*, 46.
2. Marc-Aurèle, I, 16 ; VI, 30.

ditions qui sont comme un lien entre le passé et l'avenir, rendant certains devoirs à la fois plus obligatoires et plus faciles ; tous ne naissent pas nobles de cette noblesse supérieure qui n'est que l'hérédité de la vertu. Il faut qu'à « la peine de naître » ils substituent leurs efforts et le choix personnel d'un modèle qu'ils chercheraient en vain parmi leurs ancêtres. Encore faut-il savoir en choisir un qui ait avec nous quelque ressemblance de nature que notre volonté puisse achever. La vertu a des genres, et tel est né pour tel genre, qui ferait une dépense inutile de force morale dans un autre sens. Aiguiller à propos, se forcer pour être vertueux, mais se consulter et s'écouter pour l'être de telle façon plutôt que de telle autre, voilà les conseils que donne Sénèque [1]. Puis, en dehors des liens de famille, il est des liens naturels de sympathie qui nous dictent une préférence pour telle gloire passée, et par là nous tracent insensiblement une carrière morale. Le Béotien Plutarque propose à l'imitation de ses élèves en vertu le héros Thébain, Epaminondas. Ainsi chaque patrie a ses grands hommes, et aussi chaque coterie. Mais quel que

1. SÉNÈQUE, *Lettres*, 11.

soit l'idéal moral, pour parler à l'imagination et au cœur il a besoin de s'incarner, de se faire homme. Cela fut vrai de tous les temps. L'ennemi le plus acharné de la religion antique, Epicure, devint, sans le vouloir, le fondateur et le dieu d'une religion nouvelle : inconséquence piquante à laquelle le positivisme moderne n'échappe pas. A son tour il ne supprime pas les saints, il les remplace, et se contente de leur donner la marque à la mode. Ce sont des saints « laïques ». Loin de nous de chercher une contradiction dans l'accouplement de ces deux mots, et de trouver à redire à cette forme religieuse de l'hommage rendu aux mémoires les plus respectées. Du moins cette remarque s'impose, à savoir que les saints ont tellement leur raison d'être, comme modèles, dans le monde moral que, quand on n'en a plus, on en cherche et on en crée.

Ces modèles sont en même temps pour les stoïciens des témoins cachés avec lesquels on a peur de se brouiller. Ils sont une conscience plus haute et plus pure au sein de notre propre conscience, jusqu'à ce qu'ils l'aient elle-même élevée et épurée. Leur image, que l'on porte pieusement en soi, et que l'on n'oserait profaner, joue le rôle de ces génies protecteurs, de

ces dieux intimes et familiers, que l'antiquité se représente veillant sur chaque âme et sur chaque vie, superstition dont Sénèque évoque le souvenir en termes d'un scepticisme attendri [1], superstition qui était digne de revivre et de devenir la croyance à l'ange gardien.

Les saints du stoïcisme n'ont d'ailleurs rien de commun avec les divinités locales et jalouses des vieilles religions. Comme tous les systèmes du passé se sont donné rendez-vous dans l'éclectisme stoïcien, toutes ses gloires ont place dans ce panthéon d'un nouveau genre; et la vertu antique peut s'y reconnaître sous toutes ses formes et à tous ses âges, depuis le légendaire Hercule [2] jusqu'aux derniers martyrs de la liberté et de la dignité humaines [3]. C'est qu'il faut à certains esprits, incapables d'admirer ce qui est trop près d'eux, un modèle lointain, dût la fiction en avoir altéré les traits, tandis que d'autres se défient de la légende et ne reçoivent l'impression que d'une vertu récente et qui saigne encore. Toutefois il est des événements et des hommes si connus qu'ils ont été comme rapprochés de nous par le nombre de

1. Sénèque, *Lettres*, 110. Cf. Epictète, *Diss.*, I, 14.
2. Epictète, *Diss.*, I. 6.
3. Epictète, *id.*, I, 1. 2. Marc-Aurèle,

fois que notre pensée a été ramenée sur eux. Ils sont contemporains de toutes les époques, puisque toutes les époques se les représentent, vivant d'eux et avec eux. Ainsi Socrate resta l'exemple préféré d'une mort imméritée et acceptée sans trouble ni murmure. Sénèque redit, combien de fois! son nom, et il n'est pas sûr qu'il n'y pense pas sans le nommer, quand il prépare sa propre mort et en offre, lui aussi, à ses disciples assemblés l'imposant spectacle. Il est le premier en date de ces philosophes qui, ayant joint l'exemple au précepte, méritèrent de figurer dans un recueil édifiant et qui devait ressembler à nos *Vies des Saints* [1]. Ce recueil comprenait ensuite, à coup sûr, les noms qui reviennent souvent unis des fondateurs du stoïcisme, Zénon, Cléanthe et Chrysippe [2], auxquels on ajoute quelquefois Posidonius [3]. Et leur vertu, ainsi que leur science, devait y être exaltée au-dessus des grandeurs et des vanités de ce monde [4]. Au monde cependant, et à la variété des aptitudes humaines, les modèles de vie intérieure ne suffisent point. Aussi le stoï-

1. SÉNÈQUE, *Lettres*, 39.
2. EPICTÈTE, *Diss.*, IV, 9. SÉNÈQUE, *Lettres*, 64, et *passim*.
3. SÉNÈQUE, *Lettres*, 104.
4. MARC-AURÈLE, VIII, 3.

cisme romain adopta-t-il des saints d'une sainteté plus romaine. Il en trouva dans la vieille histoire nationale; car les Romains avaient été de tout temps stoïciens par leur culte du devoir austère et leur mépris de la souffrance [1]. C'est ainsi que Sénèque passe de Socrate et de Zénon à Mucius Scévola [2] et à Horatius Coclès [3], qui ne s'attendaient guère à être célébrés par des philosophes. Mais Lélius et Scipion [4] sont des modèles mieux accommodés aux temps et aux mœurs, unissant à la vertu naturelle de la race les vertus acquises par l'éducation philosophique.

Au-dessus de toutes plane enfin la figure de Caton, qui semble avoir été l'objet d'un culte spécial, fait de regrets politiques en même temps que d'aspirations morales, et autour de laquelle la légende et la poésie font flotter une auréole. Il est le véritable héros de la *Pharsale* de Lucain, où il représente entre deux partis la patrie, entre deux candidats à la tyrannie la

1. Ils font si bien cette impression que des candidats au baccalauréat nous ont cité, dans une dissertation sur la morale stoïcienne, Mucius Scévola et autres stoïciens fort antérieurs au stoïcisme. Cet anachronisme est dans les faits, et l'erreur ici n'est qu'une vérité à dégager et à commenter.

2. SÉNÈQUE, *Lettres*, 66, 98.

3. SÉNÈQUE, *id.*, 120.

4. SÉNÈQUE, *id.*, 11, 25, 64.

liberté. Lui seul dans ce conflit d'ambitions ne pense pas à lui et ne fait rien pour lui [1]. Son rôle est de défendre le droit que personne ne défend plus. Son histoire est l'agonie non sans gloire d'un passé glorieux. Aussi les fidèles attardés de la forme républicaine, pour qui il représente et résume son éclat disparu et son effort suprême, ne parlent de lui que sur un ton d'hymne et d'apothéose [2]. Sénèque [3] et surtout Marc-Aurèle [4] sont moins suspects de partialité politique que Lucain. Mais il semble que tous les stoïciens aient été contre les dieux et du parti de Caton. Tandis qu'Auguste eut la bonne fortune d'avoir à combattre l'Orient avec Antoine, César eut le malheur d'avoir à vaincre Caton, ce qui lui donna mauvais renom parmi les philosophes. Le martyre volontaire du grand vaincu rivalisa avec la mort de Socrate, et

1. Lucain, *Pharsale*, IX, 28-29 :

Nil causa fecit in armis
Ipse sua.

2. Lucain, *Pharsale*, IX, 601-604 :

Ecce parens verus patriæ, dignissimus aris,
Roma, tuis; per quem nunquam jurare pudebit;
Et quem, si steteris unquam cervice soluta,
Nunc olim factura deum.

Cf. IX, 18-25, 189, 505-510, 555, 899.

3. *De la Constance du sage*, I, 2. *De la Providence*, 2. *De la Tranquillité de l'âme*, 7. *Lettres*, 67, 71, 79, 82, 95, 104, etc.

4. I, 14.

devint en plein empire le sujet habituel des amplifications stoïciennes[1]. Caton fut une puissance plus redoutable peut-être après sa mort que de son vivant. Il fut l'inspirateur de toutes les résistances et de toutes les morts héroïques, prenant une revanche posthume contre la tyrannie qu'il n'avait pu empêcher de naître. Voilà pourquoi aux vertus de Caton l'imagination de ses admirateurs et de ses imitateurs ajouta toutes celles que l'on aime à trouver dans le modèle auquel on se voue[2], et son image pieusement retouchée devint l'expression la plus complète et la plus parfaite de la vertu stoïcienne. Ce n'est pas assez dire : le culte de Caton alla jusqu'à faire écrire à Sénèque, à propos des libations excessives dont il était coutumier, que notre morale se trompe peut-être en les condamnant, et que l'exemple de Caton doit faire hésiter notre jugement[3]. Un homme élevé ainsi au-dessus de la raison, et décrétant la vertu par sa con-

1. Sénèque, *Lettres*, 24.

2. Sénèque, *De la Colère*, II, 32. *De la Constance du sage*, 14. Par ce trait, entre autres, nous voyons que Caton devenait le héros consacré d'anecdotes édifiantes dont l'authenticité ne devait pas toujours être assurée. Ajoutons que les physionomies des deux Catons finissent par se confondre, et qu'on ne sait souvent duquel il s'agit.

3. Voir même chapitre, plus haut.

duite, serait plus qu'un saint, sinon plus qu'un dieu. Mais il n'y a là sans doute qu'une hyperbole de Sénèque. Par une autre hyperbole, aussi peu stoïcienne, Sénèque proclame que ce souverain bien, conçu pour imposer le supplice de Tantale à la vertu humaine, Caton l'a possédé [1].

Cependant au-dessus de Caton et de toute figure humaine, les stoïciens conçoivent une sainteté transcendante, un dieu législateur de l'ordre moral. — Il n'entre pas dans notre sujet d'étudier la théodicée stoïcienne, d'en approfondir les obscurités et d'en résoudre les contradictions. Mais il est un dieu qui est plutôt objet de croyance morale que de démonstration métaphysique, un dieu que la ferveur de l'homme de bien suffit à imposer à sa raison; et c'est celui-là dont le culte couronne le long effort des stoïciens vers la vertu. Il y a une évolution de leur pensée morale vers ce terme obligé, évolution indépendante de leur système primitif. De là, dans les œuvres de Sénèque, deux courants difficiles à confondre, et même à concilier. Tantôt il reproduit les théories de l'école et nous apparaît plus ou

1. Sénèque, *De la Providence*, 3.

moins comme un panthéiste; tantôt il parle de la divinité en apôtre inconscient du Dieu que le monde va bientôt adorer [1]. Sans doute les plus grands esprits d'alors [2] éprouvaient une sorte d'inquiétude morale, un besoin inassouvi de croyances qui leur venait d'un milieu imprégné de superstitions envahissantes. Mais nous n'attribuerons pas à cette seule influence extérieure la foi d'un Sénèque, d'un Epictète et d'un Marc-Aurèle. Elle nous semble avoir en eux-mêmes des racines plus profondes, et n'être que la conséquence de leur foi morale. Leur religion est la maturité de leur vertu. Leur dieu n'a rien de commun avec le dieu métaphysique ou physique du vieux stoïcisme : il est de substance toute morale; il est fait du meilleur de leurs âmes, de leurs aspirations, de leur charité et de leurs espérances. Il est le bien en acte, l'idéal vivant dont la pensée habite

1. Nous avons utilement consulté sur cette question une thèse encore inédite, dont les épreuves nous ont été amicalement communiquées par l'auteur, M. Lévy-Bruhl. Nous approuvons pleinement les conclusions de ce travail : « Quod ad metaphysicam Dei naturam spectat, veteres quidem stoïcos Seneca sequitur; quod vero ad moralem, sæpius de suo et præclare loquitur. » Toutefois cette idée nouvelle de Dieu appartient-elle en propre à Sénèque? Et n'est-elle pas plutôt le postulat nécessaire et universellement admis de la morale stoïcienne, devenue à elle seule tout le stoïcisme?

2. Voir Marc-Aurèle, IX, 27.

les consciences honnêtes, pour exciter et entretenir leurs résolutions. C'est elle qui nous rend plus légère notre vertu, lui communiquant je ne sais quelle aisance et quelle grâce. Aussi devons-nous rapporter à Dieu ces efforts qu'il nous aide à supporter [1]. Sa présence dans nos âmes est comme un secours surnaturel sans lequel notre ambition ne serait que présomption et témérité. Epictète, précurseur méconnu de Jansénius, va jusqu'à affirmer qu'on ne peut être vertueux sans l'assistance divine [2]. Mais si la grâce a ses privilégiés, tous du moins trouvent en Dieu un allié contre eux-mêmes; car il est le témoin qu'on ne peut tromper et qu'on ne peut fuir. La mort, les absences, les maladies ont écarté de nous toute surveillance gênante; mais « notre conscience, fermée aux hommes, reste ouverte à Dieu [3] ». Le respect de Dieu, voilà donc le commencement de la sagesse. L'imiter est ensuite la meilleure façon de lui plaire [4]. Il ne veut d'ailleurs d'autre

1. Epictète, *Diss.*, II, 20 ; IV, 8.
2. Epictète, *id.*, III, 22. Dans cet entretien l'idée que nous commentons revient à plusieurs reprises. Cf. Marc-Aurèle, I, 17.
3. Sénèque, *Fragments*, 18. Cf. Epictète, *Diss.*, I, 14; II, 8; IV, 5.
4. Sénèque, *Lettres*, 95. Vis deos propitiare? bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est. Cf. Epictète, *Diss.*, I, 12.

culte que l'élévation et la pureté de nos âmes. Il faut entendre Sénèque protester contre les pratiques infamantes [1] pour les Dieux par lesquelles on croit leur rendre hommage. Il distingue la vraie piété qui honore Dieu de la superstition qui l'outrage, et c'est aussi l'outrager que de le craindre [2].

Non que ses rapports avec le monde soient ceux d'un idéal abstrait, ou d'une puissance indifférente. Il est la vie même et l'ordre de toutes choses. Mais ce gouvernement omniprésent est une providence, laquelle, étant tout amour, ne veut des hommes que leur amour. Ces théories ne sont pas nouvelles dans la philosophie stoïcienne, et quand les stoïciens les professèrent, elles n'étaient pas nouvelles dans la philosophie grecque. L'optimisme reconnaît comme son ancêtre Platon, et il pourrait peut-être faire remonter plus haut encore son origine. Mais c'est le langage qu'il parle qui est une nouveauté. Il ne s'agit plus d'une

1. Sénèque, *Lettres,* 123. Quid interest utrum deos neges an infames?

2. Sénèque, *De la Clémence*, II, 5. Religio deos colit, superstitio violat. *Lettres*, 123. Superstitio amandos timet; quos colit violat. Chrysippe : Ces discours sur les vengeances divines ne diffèrent pas beaucoup des contes sur Acco et sur Alphitto, par lesquels les femmes empêchent les petits enfants de mal faire. » Cité par Denis, *Histoire.....*, I, 362.

sagesse immanente et d'un tout égoïste qui immole à sa perfection les existences et les consciences de détail. Il ne s'agit pas non plus d'un dieu qui se doit à lui-même de tout faire pour le mieux dans l'œuvre qui sortira de ses mains. Le dieu stoïcien a la sollicitude d'un père [1] qui veille sur ses enfants, qui ne les afflige qu'à regret, et pour leur bien, tirant parti pour eux de leurs souffrances [2]. Hercule le savait, et c'est pourquoi, « en quittant ses enfants, il ne crut pas les laisser orphelins. Il savait qu'il n'y a pas d'orphelin, que tous ont un père et un père vigilant. Et là-dessus il ne s'en rapportait pas seulement à l'opinion des hommes ; car il se sentait lui-même fils de Jupiter ; il ne cessait de l'invoquer, et, en tout ce qu'il fit, il ne chercha qu'à lui obéir [3]. » Notre confiance filiale doit égaler celle d'Hercule, surtout si nous sommes ces fils élus de Dieu que leur mérite désigne à ses préférences. Ceux-ci peuvent-ils craindre la faim quand il donne à tous, aux aveugles et aux boiteux, leur nourriture? Leur vertu peut-elle rester sans récompense, quand

1. Expression fréquente chez Sénèque et chez Epictète, et que nous retrouvons dans Manilius, *Astr.*, IV, 882.

2. Voir Sénèque, *De la Providence, passim.* Epictète, *Diss.*, I, 6, 9; III, 26; IV, 1.

3. Epictète, *Diss.*, III, 24.

il y a des salaires même pour les savetiers [1]? Aussi les stoïciens mettent-ils ce qu'il leur reste de morgue à ne pas douter de Dieu. Leur confiance crée entre eux et la divinité un lien plus intime qu'ils aiment à laisser deviner, quand ils ne le proclament pas audacieusement, comme Dion et Epictète. A la paternité naturelle de Dieu s'ajoute en leur faveur une paternité d'adoption, qui les fait nobles entre les nobles. Fiers de cette origine céleste [2], comme une statue qui se saurait sortie des mains de Phidias [3], ils savent par contre qu'ils lui doivent ce qu'ils sont et ce qu'ils valent; leur fierté tourne en humilité et cette humilité en piété. Epictète ne vit pas seulement pour Dieu, il vit de lui; il met en lui son affection la plus haute, et cherche en lui le fondement et la raison d'être de toutes les affections humaines. Non seulement Dieu est père, mais les pères ne sont pères que par une sorte de droit divin et par une délégation de la paternité divine [4]. Si le divin doit emplir notre âme, c'est qu'il emplit le monde; et un monde sans

1. Epictète, *Diss.*, III, 26.
2. Epictète, *id.*, I, 2, 9.
3. Epictète, *id.*, II, 8.
4. Epictète, *id.*, III, 11. Cf. I, 3.

Dieu serait pour Marc-Aurèle inhabitable et vide [1].

Quel est donc ce dieu auquel un tel culte a été rendu et par de tels hommes? — Les réponses à cette question sont clairsemées dans les œuvres des derniers stoïciens. Par ci, par là, une ébauche de démonstration et d'analyse [2], et quelque défi lancé à l'impiété épicurienne. Sénèque discute encore [3], Epictète et Marc-Aurèle de moins en moins. Ils traiteraient volontiers d'indiscrets et d'inconvenants les scrupules de la logique, et se soucient peu d'embarrasser par leurs formules incomplètes ou contradictoires [4] les commentateurs de l'avenir. Sénèque avait déjà mis les stoïciens en défiance contre l'abus de la théorie. Et Marc-Aurèle leur dira de laisser là les livres et de croire [5]. Cette foi est donc plus pratique qu'intellectuelle. Le dieu stoïcien est né de la morale stoïcienne, ou, du moins, a été transformé par elle. Cette morale, malgré son ambitieuse indépendance, finit par éprouver le besoin d'un idéal réel et

1. Marc-Aurèle, II, 11.
2. Voir pour le ton de ces argumentations : Epictète, *Diss.*, I, 12. Marc-Aurèle, VI, 44; XII, 28.
3. *De la Providence.*
4. Allusion à l'emploi fréquent encore du pluriel en parlant de la divinité.
5. Marc-Aurèle, II, 3. Cf. XII, 25.

transcendant, et elle en conçut un, avec une pauvreté d'attributs, avec une indécision de contours, avec une pénurie de démonstration logique, qui n'ont pas nui, nous l'avons vu, à l'intensité de la foi. Dans ces âmes ferventes auxquelles nous avons demandé le secret de leur vertu, un dieu habite,

Quis deus incertum est, habitat deus [1].

Autour de l'idée religieuse par excellence, l'idée de Dieu, d'autres gravitent qui en sont comme les satellites. La présence intime de Dieu modifie notre manière d'être et de penser, notre mesure des choses et notre attitude devant les événements de la vie. A la description de cet état d'âme, telle qu'elle ressort incomplète des pages qui précèdent, nous voudrions ajouter quelques traits. — On a fait remarquer [2] avec infiniment de raison que l'examen de conscience du païen est un compte à régler avec lui-même, celui du chrétien une confession faite à la divinité. Mais voici que le païen lui-même s'examine devant ce directeur suprême

1. Virgile, *Enéide*, VIII, 46.
2. Martha, *Etudes morales sur l'antiquité : l'Examen de conscience chez les anciens*.

auquel rien n'échappe [1]; et son repentir devient le cantique qu'il chante à Dieu avant son coucher [2]. Et ce n'est pas là un exemple isolé de la nouvelle direction que prennent les intentions, et du rayonnement du divin dans l'âme. De la même manière la vertu, qui se complaisait en elle-même, cherche désormais à plaire à Dieu. De même encore l'ancienne et superbe conformité de la volonté humaine avec les lois du monde devient la résignation patiente et confiante de l'esclave d'Epaphrodite [3].

Voici maintenant à côté des sentiments renouvelés des sentiments nouveaux. Le mépris des choses d'ici-bas, jugées d'un point de vue plus élevé, est le thème incessant des pensées de Marc-Aurèle, chez qui ce mépris n'est jamais allé jusqu'aux excès mystiques de l'indifférence. De la terre il ne retient que les devoirs qu'elle lui impose. Mais tout le reste est vanité, le corps un flux de matière, l'âme un songe, de la fumée, la vie une lutte, une halte de voyageur, et ce que nous appelons la gloire un oubli [4]. Pour mesurer à leur juste grandeur les

1. Sénèque, *Lettres*, 83. Epictète, *Diss.*, III, 5; IV, 10.
2. Hiéroclès, *Commentaires sur les vers d'or*, 19.
3. Voir, entre autres textes, Epictète, III, 24, 26.
4. Marc-Aurèle, II, 17. Cf. V, 33.

hommes et les choses, il faut supposer que, portés dans les airs, nous apercevions au-dessous de nous un monde réduit en miniature par l'éloignement [1]. Ou bien il faut se figurer que nous sommes contemporains de toutes les époques, afin qu'assistant à l'éternelle répétition de la même histoire, des mêmes passions et des mêmes ambitions, nous éprouvions une lassitude qui nous désabuse [2]. On se souvient peut-être que dans une admirable analyse de Jouffroy, c'est aussi ce rapetissement des objets, produit par la distance dans l'espace et dans le temps, qui éveille notre pensée endormie, et fait naître en elle le besoin d'une réalité sans mirage. Mais ce désenchantement n'a chez Marc-Aurèle rien de tragique, ni de douloureux. En face du néant dont il sonde toute la profondeur, il garde l'absolue sérénité de son âme. Il trouve les choses bien ainsi et se convainc sans révolte de leur insignifiance. Il y aurait plutôt chez lui une indulgente ironie pour les dupes qu'elles font et pour le mal que les hommes se donnent à s'agiter dans le vide. Il reste optimiste après avoir parcouru tous les

1. Marc-Aurèle, IX, 30; XII, 23. Cf. III, 10.
2. Marc-Aurèle, IV, 19, 32. Cf. II, 17; III, 3; IV, 3; IV, 33; VI, 47; VIII, 32; XII, 37.

stades de l'illusion, optimiste blasé et content de l'être.

Après le mépris de la vie, le mépris de la mort. Ce sentiment, nous dira-t-on, est aussi vieux que le stoïcisme, et nous avons montré nous-mêmes des stoïciens de toutes les époques traitant la mort avec sans-gêne. Mais s'ils se la donnaient ou l'acceptaient volontiers, c'était pour clore, à l'heure qui leur semblait opportune, une vie où ils avaient mis tout leur art. Ce mépris de la mort, ou plutôt cette tendresse pour elle venait de ce qu'elle était la ressource suprême de cet art, de ce qu'elle pouvait être l'affirmation héroïque de leur indépendance. A vrai dire, tout ce qui les touche prend, à leurs yeux, une grande importance, la mort comme la vie, et ils tirent vanité de la mort même. Il y a loin de cet invincible contentement de soi-même à la gaieté triste de Lucien « jouant avec des têtes de mort [1], » ou à la mélancolie de Marc-Aurèle. Pour celui-ci la mort est un accident sans valeur dans une vie sans valeur [2]. Il ne la craint ni ne la cherche, il l'attend ; il ne triomphe pas d'elle, il s'y soumet. Il y pense pourtant, parce qu'elle est la preuve sans répli-

1. Expression de Denis. ouvrage cité, II, 262.
2. Marc-Aurèle, IX, 3. Cf. II, 12 ; IV, 5.

que de notre nullité, et la défaite définitive d'illusions toujours prêtes à renaître. Il y pense aussi afin qu'elle le trouve en règle avec ses devoirs et en paix avec lui-même [1]. Peut-être enfin fait-il effort [2], effort dissimulé et mesuré, pour s'habituer à une idée qui répugne à l'optimisme le plus résolu, celle d'une mort qui finit ce qui ne méritait pas de commencer, et qui elle-même ne recommence rien.

Il est en effet un sentiment par lequel nous complétons instinctivement et nous expliquons à nous-mêmes ces mélancoliques refrains sur la vanité de la vie. Une espérance est sous-entendue pour nous dans toute plainte contenue, et les âmes dont elle est absente ne distillent que de l'amertume. Mais on ne saurait dire que ces grands résignés de l'antiquité aient puisé en elle leur courage. — Elle apparaît pourtant dans leurs vies et dans leurs œuvres, et cela même est significatif. La métaphysique stoïcienne ne croit pas au dogme de l'immortalité de l'âme. Cependant ni Sénèque, ni Epictète, ni Marc-Aurèle n'y ont tout à fait renoncé. Sénèque, toujours en quête d'un beau développement

1. Marc-Aurèle, II, 5, 6, 11; IV, 17, 37. Voir plus haut. Cf. Epictète, *Diss.*, III, 5. Sénèque, *Lettres*, 12.
2. Voir surtout Marc-Aurèle, XI, 34.

philosophique, emprunte même à Platon ses démonstrations et son enthousiasme [1], sauf à en rabattre un autre jour, et à se contredire [2]. Mais le doute d'Epictète et de Marc-Aurèle a quelque chose de plus religieux que ces affirmations oratoires, et qui ressemble plus à une espérance. On sent que, s'ils ne croient pas, ils voudraient croire. Ils ont peur d'affirmer leur scepticisme, comme on a peur de prononcer une parole de mauvais augure. Devant la perspective de l'anéantissement final qui se présente souvent à eux, ils détournent les yeux, ou se réfugient dans l'incertitude [3]. Ce n'est pas la foi, mais c'est le besoin de la foi. Ajoutons que s'ils n'espèrent pas formellement, du moins ils ne craignent rien. Car la philosophie stoïcienne a travaillé depuis l'origine à chasser la peur de la religion [4]. Leur incertitude est sereine. Leur croyance en Dieu, sans jamais les inquiéter, les soutient [5], et pour ces stoïciens qui, n'écrivant ni ne raisonnant, se laissèrent mieux aller à une sorte de logique intime, pour tous, on aime à le croire, au dernier moment, elle

1. Sénèque, *Consolation à Marcia*, 25. Cf. *Lettres*, 86.
2. Sénèque, *Lettres*, 54, 102.
3. Epictète, *Diss.*, III, 83, 22. Marc-Aurèle, IX, 3.
4. Voir plus haut.
5. Voir Marc-Aurèle, II, 11.

devint l'attente confiante d'une destinée inconnue, mais souriante. Et tous auraient souscrit à cette parole vague, mais rassurante, de Plutarque : Dieu est l'espérance de l'homme de bien [1].

Nous avons parlé à maintes reprises de l'humilité stoïcienne. En voici le dernier acte et l'aveu : la prière. Demandez à un stoïcien dogmatisant ce qu'il pense de la prière : il vous répondra par les dilemmes en forme de Maxime de Tyr. Et cependant, depuis Cléanthe jusqu'à Marc-Aurèle, les stoïciens ont prié. Rien sans doute dans leurs prières qui ressemble à ces marchandages indignes de l'homme et indignes de Dieu contre lesquels s'élève le satirique stoïcien, Perse [2], après tant d'autres. L'hymne célèbre de Cléanthe [3] n'est qu'une élévation de l'âme, un chant d'action de grâces, un acquiescement enthousiaste aux volontés divines. Mais avouerons-nous que cet enthousiasme nous semble partir de l'esprit plutôt que du cœur, et que nous trouvons dans

1. Cité par Denis, *Histoire.....*
2. Perse, *Satires*, II.
3. Cléanthe fut, on s'en souvient, l'adversaire d'Ariston, qui rejetait sans doute la prière avec tous les autres secours spirituels. Il est à remarquer que le fondateur de la casuistique est en même temps l'auteur d'une des plus belles prières connues.

ces très beaux vers quelque raideur de pensée et un optimisme par trop inflexible. On y sent le philosophe; on n'y sent pas l'homme. Ni Epictète ni Marc-Aurèle ne se guindent ainsi, et leur prière est plus humaine. Marc-Aurèle gourmande sa raison qui s'insurge, et la force à demander à Dieu même cette vertu que les stoïciens voulaient ne devoir qu'à eux[1]. Dans les effusions d'Epictète il y a plus d'amour encore, et un amour d'autant plus touchant que celui qui l'éprouve avait peut-être à se plaindre de son sort et du ciel. Mais il semble offrir ses souffrances au monde et à Dieu, et se plaire dans ce sacrifice[2]. Un admirable recueil de prières, même pour des chrétiens, pourrait être extrait du livre d'Arrien[3]. Les analyser est impossible; il faudrait les citer tout entières. La prière enfin, ni pour Epictète, ni pour Marc-Aurèle, ne doit rester égoïste[4]. Il faut prier pour les autres, il faut prier pour tous. Et prier devient un ministère, comme prêcher, comme consoler et gouverner les âmes. — Cette solidarité des consciences est bien stoï-

1. Marc-Aurèle, IX, 40. Cf. XII, 14. Voir aussi Sénèque, *Lettres*, 10.
2. Epictète, *Diss.*, I, 12. Cf. II, 17.
3. Epictète, *id.*, I, 6, 16; II, 16; III, 5; IV, 10.
4. Voir Marc-Aurèle, V, 7, et surtout Epictète, *Diss.*, I, 16.

cienne, et achève la savante organisation de la vertu, dont nous venons de faire l'étude.

Ainsi les stoïciens n'ont pas cru que l'on pouvait s'entourer de trop de précautions et de trop de secours pour la vertu. Ayant commencé par l'orgueil, ils finirent par l'humilité, ce qui était s'élever. Il n'y a pas pour cela de rupture ni de contradiction dans le système. La casuistique est la transition historique et logique entre la philosophie de Zénon et celle des derniers stoïciens. Les avertissant des faiblesses et des incertitudes de la raison, elle leur ôta l'illusion désagréable à perdre d'une vertu facile, mais leur montra le chemin lent et laborieux qui y mène. Elle fait donc partie du même système moral dont nous venons de passer en revue les différents éléments. Et c'est entre ce système tout entier qu'il faut choisir et un laisser-aller dont nous connaissons les séductions et les dangers.

CHAPITRE VIII

LA CASUISTIQUE AVANT ET APRÈS LE STOÏCISME

Nous ne prétendons pas ici faire l'histoire de la casuistique, et nous ne dirons pas un mot de ces patientes et le plus souvent fort honnêtes élucubrations des casuistes du XVI[e] et du XVII[e] siècle, se mettant l'esprit à la torture pour prévoir le possible et l'impossible et pour guider au travers de toutes ces broussailles les consciences, ou plutôt les guides mêmes des consciences, les confesseurs [1]. C'est à la casuistique philosophique que nous bornons notre étude ; mais elle n'est pas la propriété exclusive du stoïcisme, et elle apparaît dans toutes les écoles où les préoccupations morales ont dominé.

1. Voir sur l'histoire de la casuistique religieuse une très fine et très impartiale introduction à une récente édition des *Provinciales* (I, IV et XII), par M. HENRY MICHEL.

« La casuistique, nous dit M. Janet, est d'invention stoïcienne [1]. » Mais il faut avouer que les stoïciens étaient mis par leurs prédécesseurs sur la voie de cette invention. Et le fondateur même de la morale nous semble être, ou peu s'en faut, le fondateur de la casuistique. Qu'on relise en effet cette page de Socrate, un des exemples les mieux appropriés de sa fameuse ironie : « Veux-tu, Euthydème, que nous écrivions ici un Δ et là un A [2]? Ensuite ce qui nous paraîtra juste, nous le placerons sous le Δ, et sous l'A ce qui nous paraîtra injuste. — Fais comme tu jugeras convenable. » Alors Socrate écrivit comme il avait dit, et reprit : « Le mensonge n'existe-t-il pas chez les hommes? — Si fait. — De quel côté le mettrons-nous? — Evidemment du côté de l'injuste. — Et la tromperie, n'existe-t-elle pas aussi? — Mais certainement. — Et nous la mettons? — Toujours du côté de l'injuste. ».... Et du côté de l'injuste ils mettent encore le fait de maltraiter et d'asservir ses semblables. « Mais du côté du juste il n'y a donc rien, Euthydème? — Ce serait étrange, répond celui-ci. — Eh quoi! si un

1. *Rapport sur un mémoire de M. Arthur Desjardins couronné par l'Institut.*

2. Initiales de Δίκαιον (juste) et de Ἄδικον (injuste).

homme élu, un général asservit une cité injuste et ennemie, dirons-nous qu'il est injuste? — Non certes. — Nous dirons donc qu'il agit justement? — Sans doute. — Et s'il trompe ses ennemis à la guerre? — C'est justice. — S'il ravage, s'il pille les biens des ennemis, est-ce encore justice? — D'accord; mais je croyais en commençant que tes questions ne se rapportaient qu'à nos amis. — Alors il faut maintenant mettre du côté du juste tout ce que nous avions mis de l'autre côté? — Cela se pourrait bien. — Veux-tu donc, conclut Socrate, que, faisant comme tu dis, nous posions pour principe que ces actions sont justes contre des ennemis, et injustes contre des amis?[1] » Et Euthydème, déconcerté, convient de ce principe étrange. Socrate cependant n'est pas au bout de ses tours; acculant son adversaire, il le force bientôt à abandonner ce principe qu'il aurait mieux fait de ne pas accorder, et le convainc en définitive de son ignorante fatuité. — Mais d'autres que le présomptueux Euthydème se fussent-ils mieux tirés d'affaire, à moins de répondre à Socrate que ses questions ne comportent pas de réponse, et que les classifications

1. Xénophon, *Mémoires sur Socrate,* IV, 2.

qu'il demande n'admettent aucune rigueur?

Platon, retenu par la nature de son génie sur les hauteurs de la spéculation, ne fut pas un casuiste, et n'en eût pas été un sans doute à quelque autre époque de l'histoire qu'il eût vécu. Lorsqu'il est subtil, et il l'est souvent, c'est une subtilité toute théorique, pour ainsi dire, au-dessus ou en dehors des faits. Cela est vrai même de sa théorie du mensonge. Aristote au contraire, s'il ne propose et ne résout aucun cas particulier, du moins les prévoit tous, et, avec sa justesse de vue ordinaire, indique pour les résoudre une méthode à laquelle aujourd'hui encore nous n'avons qu'à nous conformer. On devait s'y attendre. Toute la philosophie d'Aristote en effet le prédispose à la casuistique. N'est-ce pas lui qui à côté de l'universel considère l'individuel, et à qui les lois ne cachent pas les faits? Sans doute entre les lois et les faits peut exister un accord parfait. C'est [1] alors le règne de la mathématique. Mais la mathématique ne règne pas partout. Tout ce qui est contingent est soustrait à ses lois rigides [2], et quoi de plus contingent que l'acte humain ? Tout ce qui est multiple ne

1. Aristote, *Eth. Nic.*, VI, 8 (édition Didot).
2. Aristote, *id.*, III, 5.

peut être contenu dans sa simplicité [1], et quoi de plus multiple que l'être humain? La morale vit de détails, comme tout ce qui est pratique [2], comme tout ce qui est réel. Elle est chose vivante, régnant sur des êtres vivants. Elle doit être souple comme eux, si elle ne veut pas qu'ils lui échappent. Ses règles sont comme la règle de plomb des Lesbiens qui suit toutes les anfractuosités et tous les contours. A être inflexible, elle ne gagnerait que de ne rien régler du tout, car « des choses qui sont indéterminées, la loi aussi doit être indéterminée [3] »,

τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν.

— On le voit, Aristote pressent toutes les difficultés morales que développeront les stoïciens. Il en restreint en même temps le champ, et fait sa large part de conquêtes sur l'inconnu en morale, puisque lui-même détermine certaines lois particulières, qu'il semble bien être le premier à déterminer. De même tous ceux qui ne se sont pas bornés en morale aux abstractions de la théorie, sont plus ou moins des

1. Aristote, *Physique*, II, 2.
2. Aristote, *Eth. Nic.*, VI, 7.
3. Aristote, *id.*, V, 10.

casuistes. — Mais il ne se dissimule pas que la distance, quelque effort qu'il fasse pour la rapprocher, est toujours grande entre la loi et les faits. Et alors il faut toujours que la conscience individuelle franchisse cette distance, qu'elle applique la loi aux faits [1]. Pour ne pas faillir, il faut donc avoir la conscience droite. Et Aristote ne se flatte pas non plus que cette rectitude soit naturelle et universelle. Elle s'acquiert. Voilà pourquoi les jeunes gens qui savent juger de l'abstrait, et qui peuvent être d'excellents mathématiciens [2], échouent devant les problèmes infiniment plus complexes de la vie réelle. Il faut pour ceux-là de l'habitude [3], de l'art, il faut un coup d'œil [4] que l'expérience seule peut donner [5]. C'est une sorte de bon sens moral, qu'il faut distinguer du sentiment qui nous égare [6]. Et le meilleur moyen de se le procurer, c'est de faire le bien [7]. L'homme ver-

1. Cf. Bourdaloue, *Sermon sur la fausse conscience* : « Qu'est-ce que la conscience? Le docteur angélique saint Thomas nous l'apprend en deux mots : c'est l'application que chacun se fait à soi-même de la loi de Dieu. »

2. Aristote, *Eth. Nic.*, VI, 8.

3. Aristote, *id.*, VI, 5, 10.

4. Aristote, *id.*, VI, 11,... διὰ γὰρ τὸ ἔχειν ἐκ τῆς ἐμπειρίας ὄμμα.

5. Sur la φρόνησις, l'εὐβουλία et la σύνεσις, voir Aristote, *Eth. Nic.*, VI, 5, 11.

6. Aristote, *Eth. Nic.*, VI, 8.

7. Aristote, *id.*, I, 4.

tueux sera le plus habile en vertu. C'est la thèse socratique renversée, car ce n'est plus la science qui donne la vertu, mais la vertu qui donne la science. On peut d'ailleurs demander le secours des conseils d'autrui, de la science acquise, de l'expérience passée [1]. Quant à celui qui dans tous les cas saurait par lui-même se décider comme il convient, ce serait la loi faite homme, c'est l'idéal humain [2].

Dans ces lignes, où nous ne faisons qu'interpréter quelques textes d'Aristote, n'y a-t-il pas à la fois la préface et la conclusion d'un traité de casuistique? — N'est-ce pas de la casuistique encore que cette théorie de la justice distributive, d'après laquelle il faut proportionner la rétribution au mérite de chacun, théorie qui complique par conséquent la justice, et y introduit un élément nouveau et indéterminé, l'appréciation à faire des mérites? Casuistique encore que la théorie de l'amitié. Car, bien qu'Aristote y légifère trop à notre gré [3], la vérité le force à faire la part de la liberté dans la réciprocité des sentiments et des services. Casuistique que la théorie qui fait de la vertu un juste milieu.

1. Aristote, *Eth. Nic.*, I, 4.
2. Aristote, *id.*
3. Voir notamment Aristote, *id.*, VIII, 7.

Car ce juste milieu varie avec les personnes et les circonstances. S'agit-il par exemple de la magnificence, vous devez considérer vos propres ressources, et l'occasion de dépense qui se présente à vous [1].

Mais l'admirable théorie de l'équité [2] est le meilleur exemple que nous puissions choisir de la casuistique Aristotélicienne. Il faut des lois, et Aristote proclame cette nécessité avec énergie [3]. Seule la loi a un caractère impersonnel, partant divin. Ne pas vouloir de lois, c'est vouloir que l'individu commande, l'individu, c'est-à-dire la passion, c'est-à-dire la bête. — Mais les lois doivent à leur rigidité quelque rudesse. Il faut que l'équité corrige et assouplisse ces formules anguleuses et brutales, qu'elle fasse attention, non à la lettre, mais à l'esprit, et qu'au delà de la loi, elle interroge l'intention du législateur [4]. Aristote donne

1. Aristote, *Eth. Nic.*, IV, 2. Cf. II, 6.

2. Voir Aristote, *id.*, V, 10. Voir aussi Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Aristote*, pages 33, 35, 88. C'est la lecture de ces pages qui nous a inspiré tout ce développement sur la casuistique d'Aristote.

3. Aristote, *Politique*, III, 11. Ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους, ὁ δ'ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. Διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.

4. Aristote, *Rhétorique*, I, 13. Καὶ τὸ μὴ πρὸς τὸν νόμον

même un conseil dont il faut user avec prudence, qui est de désobéir à la loi écrite, pour obéir à la loi idéale [1]. Il existe en Egypte une vieille législation [2] qui défend au médecin de purger un malade avant le quatrième jour de sa maladie, et qui l'oblige à suivre tout un formulaire de remèdes. Evidemment le devoir du médecin est de secouer de pareils devoirs. L'équité est au-dessus des lois qui lui empruntent leur autorité; et parfois même elle substitue à une loi surannée une loi nouvelle [3]. — Il se peut aussi qu'il n'y ait rien à corriger ni à réformer. Mais les lois sont générales [4], elles ne pénètrent pas dans le détail. L'équité plus subtile y pénétrera; elle sera la règle de ce qui n'a pas de règle, règle libre de ces formules qui sont des chaînes, règle vivante, partout présente, immuable et flexible tout à la fois, « règle indéterminée des choses indéterminées [5] ». — Et elle juge comme elle commande, avec l'esprit.

ἀλλὰ πρὸς τὸν νομοθέτην σκοπεῖν, καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν τοῦ νομοθέτου σκοπεῖν.

1. Aristote, *Rhétorique,* I, 13. Ἔστι δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον.

2. Aristote, *Politique*, III, 10. Cf. Diodore de Sicile, *Hist.*, I, 82.

3. Aristote, *Politique*, III, 11.

4. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 10. *Politique*, II, 5.

5. Aristote, *id.*, V, 10, déjà cité.

C'est encore un casuiste que l'élève d'Aristote, Théophraste. Nous ne voulons pas parler de son livre *des Caractères*, livre stoïcien avant le stoïcisme et qui répond à l'avance à ce que demandera Posidonius [1]. Mais n'est-ce pas de la casuistique que cette comparaison des fautes de la colère et de la concupiscence, comparaison que cite et approuve Marc-Aurèle, bien éloigné par conséquent d'admettre avec les premiers stoïciens l'égalité de toutes les fautes? Le crime est plus grand à pécher avec plaisir qu'avec douleur. Or ce second cas est celui de la colère. Il semble que nous soyons précipités dans la faute, bien loin de nous y complaire, et que nous soyons les objets de la violence avant d'en être, par une sorte de contre-coup, les auteurs [2].

Théophraste était plus nettement casuiste encore dans le premier livre de son traité sur l'amitié, traité dont Cicéron s'est probablement inspiré, et qu'il n'a pas surpassé, suivant Aulu-Gelle. Sans doute aucun cas particulier, aucun exemple précis n'est cité par Théophraste, et Aulu-Gelle semble le regretter. Mais ses principes sont bien ceux d'un casuiste. Nous pou-

1. Voir plus haut.
2. Marc-Aurèle, II, 10. Cf. Aristote, *Eth. Nic.*, VII, 6.

vons, dit Théophraste, encourir un léger blâme pour rendre un grand service à un ami. Il ne faut pas en effet opposer honneur et intérêt, et dire que l'honneur, fût-ce le nôtre, est supérieur à l'intérêt, fût-ce celui d'un ami. Sans doute, à quantité égale, cela est vrai. Mais il se peut qu'il y ait une telle disproportion entre la grandeur de l'intérêt en jeu et l'exiguïté de la faute sollicitée, que l'équilibre soit rétabli. De même on ne peut pas dire absolument que l'or l'emporte sur l'airain. Car une masse d'airain vaut mieux qu'une mince feuille d'or [1]. — Cela est de la casuistique; peut-être même est-ce de la mauvaise. S'il ne s'agissait pas de l'intérêt d'autrui, nous trouverions dangereuse la comparaison admise par Théophraste, et nous comprendrions que Cicéron l'accusât de relâchement [2].

Après les écoles de Platon et d'Aristote, la philosophie qui disputa les âmes au stoïcisme fut, on le sait, l'épicurisme. Mais lui demander une casuistique serait peine perdue, et voici

1. Cité par Aulu-Gelle, I, 3. Λέγω δὲ οἷον, οὐ καὶ χρυσίον τιμιώτερον χαλκοῦ, καὶ τηλίκου τοῦ χρυσίου πρὸς τὸ τηλίκον χαλκοῦ μέγεθος ἀντιπαραβαλλόμενον, πλέον δόξει, ἀλλὰ ποιήσει τινὰ ῥοπὴν καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὸ μέγεθος.

2. On se souvient que Cicéron, plus sévère dans son traité *des Devoirs*, écrivait dans le traité *de l'Amitié* : « .... declinandum sit de via, modo ne summa turpitudo sequatur. Est enim quatenus amicitiæ dari venia possit. » *De Amic.*, 17. Voir plus haut.

peut-être l'explication de cette lacune : « La morale, dit un des plus spirituels personnages du roman contemporain, c'est beau, mais c'est confus, c'est embrouillé. Le plaisir est bien plus clair [1]. » Il y a parfois à faire sans doute des additions et des soustractions, à combiner qualité et quantité. Mais nous n'appellerons pas cas de conscience les calculs de l'intérêt bien entendu. — Cependant ces paroles seraient injustes si de l'épicurisme nous ne commencions par excepter Epicure. Ce n'est pas que nous voulions attribuer de force une casuistique à Epicure, en la cherchant dans les subtilités de sa doctrine peu subtile, ou dans cette hypocrisie à rebours d'une vertu qui s'intitule volupté. Mais la constante possession et le sage gouvernement de soi-même, dont sa vie nous donne l'exemple, témoigne d'une casuistique intime et d'une bonne volonté savante. Nous questionnerions en vain sur les secrets de cette science Diogène Laërce ou Lucrèce. Mais Sénèque choisissant le plus souvent parmi les maximes d'Epicure la pensée qu'il envoie en présent [2] à son disciple Lucilius, pour clore dignement ses lettres et donner matière à une féconde médi-

1. CHERBULIEZ, *Miss Rovel*, p. 112.
2. Munusculum.

tation morale [1], Sénèque fait revivre toute la méthode morale de celui qu'il appelle un héros déguisé en femme [2]. Et cet Epicure, que nous retrouvons dans Sénèque, n'est pas seulement un casuiste pour lui-même. Nous le voyons distinguer, comme Epictète, du mépris philosophique de la mort ces suicides sans autre raison qu'une hâte affolée de mourir qui vient de ce que la pensée de la mort nous est intolérable , et qui est par conséquent faiblesse plutôt que courage [3]. Ailleurs il classe avec finesse les sages en trois catégories : ceux qui ont de l'initiative et se font eux-mêmes : c'est son cas; — ceux qui imitent ces maîtres en vertu, mais sans effort : et il cite l'exemple de Métrodore; — ceux enfin qu'il faut forcer à être sages, et qui ont à vaincre une nature rebelle : Hermarchus est de ceux-là. Mais peut-être, ajoute-t-il, le mérite croît-il avec la difficulté, et Hermarchus a-t-il droit à plus d'admiration que Métrodore [4]. Enfin c'est une maxime célèbre d'Epicure qui pourrait le mieux servir à résumer et à définir la casuistique : *Initium*

1. Sénèque, voir surtout *Lettres*, 8, 9, 15, 16, 21, 23, 27, 92.
2. Sénèque, *id.*, 33.
3. Sénèque, *id.*, 24. Cf. 26.
4. Sénèque, *id.*, 52.

est salutis notitia peccati [1]. — Sénèque dit quelque part [2] qu'on rencontrerait sans doute des pensées analogues parmi ses maîtres à lui, c'est-à-dire parmi les stoïciens; mais il trouve plus piquant de les emprunter à Epicure, et nous sommes de son avis.

Après le stoïcisme et l'épicurisme, si l'on excepte la renaissance philosophique d'Alexandrie, qui fournirait peu de chose à notre étude, la morale fut presque exclusivement la morale religieuse, et la casuistique sembla faire partie de la théologie [3]. Suivant que les premiers pères de l'église font ou non table rase du passé, ils citent ou ne citent pas les moralistes antiques. On sait qu'avec le temps, et quand philosophes et théologiens eurent également mis bas les armes, ceux-ci ne se firent pas faute de profiter des travaux de ceux-là. On remplaça une condamnation sommaire par l'étude des textes, et il arriva que de plus en plus on se trouva d'accord. Le christianisme mit ainsi sa force à n'être plus exclusif. Dans la préface de son recueil célèbre de cas de conscience, Pontas

1. Sénèque, *Lettres*, 28.
2. Sénèque, *id.*, 33.
3. Littré définit, à tort selon nous, le casuiste un théologien, et la casuistique une partie de la théologie. *Dictionnaire*, I, 504.

avoue qu'il emprunte nombre de solutions aux lois romaines, et qu'il s'inspire souvent de Sénèque. Mais c'est là la maturité de la casuistique théologique, et il serait curieux de savoir si ses origines se perdent jusque dans le stoïcisme, ou si elle fut une génération spontanée dans la morale chrétienne. Un maître contemporain avait promis de jeter sur cette question la lumière qu'il jette sur tout ce qu'il touche [1]. Mais nous sommes réduits pour le moment à quelques rapprochements signalés par le savant commentateur de Marc-Aurèle, Gataker. Il nous montre des pères comme Clément d'Alexandrie, Origène [2], saint Augustin et saint Jérôme, occupés à justifier la conduite de tous les personnages de l'Ancien Testament. Esther amenant Haman dans un piège, Judith trompant Holopherne embarrassent leur piété qui ne veut rien sacrifier, et « ils rectifient le mal de l'action avec la pureté de l'intention ». Mais c'est le cas de Jacob se faisant passer pour Esaü, qui est leur thème favori, et l'objet de leurs

1. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote,* II, p. 215, note 2.

2. Puisque nous parlons d'Origène, on sait qu'il est un cas de conscience singulier auquel son nom est attaché. Il avait pris trop à la lettre les paroles de l'Ecriture : Si votre œil vous scandalise, arrachez votre œil. — Il fut condamné, et se condamna lui-même plus tard.

subtils efforts. Origène[1] déclare, en s'autorisant de Platon, que le mensonge, qui répugne à la nature divine, peut quelquefois être une arme utile pour l'homme. Clément d'Alexandrie distingue mentir et dire un mensonge. Saint Augustin voit dans la conduite de Jacob l'apparence du mensonge, mais non la réalité. Enfin saint Jérôme ne veut pas du mot de mensonge, et il le remplace par un mot que nous connaissons déjà : « sage économie [2] ». C'est donc de ces premiers chrétiens aussi bien que des stoïciens que Stobée pouvait dire qu'ils admettent le mensonge..... κατὰ πολλοὺς τρόπους... καὶ κατ'ἄλλας οἰκονομίας τοῦ βίου πολλάς [3].

— Peut-être en effet, comme quelques stoïciens, les premiers chrétiens, trop préoccupés d'une vertu supérieure, n'ont-ils pas condamné assez sévèrement les fautes contre les vertus plus modestes et plus banales. Il est dangereux en morale de mépriser les voies communes. Pour être juste devant Dieu, le meilleur moyen est encore le plus souvent d'être juste devant les hommes [4]. Le plus n'exclut pas le moins ;

1. Gataker, *ad Marcum Antonium*, XI, 18.
2. Οἰκονομία, dispensatio.
3. Stobée, *Ecl.*, II, 230.
4. Saint Augustin soutient la thèse contraire, vraie sans doute pour certains cas et pour les consciences d'élite, mais

et il n'est point de sainteté qui dispense d'aucun devoir.

Quoiqu'il soit téméraire de chercher parmi ces trop zélés admirateurs de l'histoire sainte les prédécesseurs d'Escobar, il en est un sur lequel nous voulons nous arrêter un instant. Clément d'Alexandrie est en effet l'auteur d'un livre, que nous pourrions presque appeler un livre de casuistique, où l'inspiration stoïcienne se mêle à l'inspiration chrétienne, et aussi la science du psychologue et l'art du directeur aux allégories, aux hymnes et aux digressions de tout genre. C'est le traité *du Pédagogue*, où le Verbe nous apparaît comme éducateur de l'humanité. La première page en précise l'esprit : « Quand le Verbe ne s'attache qu'à guérir et à gouverner les âmes, un seul nom lui convient, celui de Pédagogue. Le Pédagogue s'occupe de la conduite, non de la doctrine. Son but est de rendre meilleur, non d'instruire. Un homme de bien, et non un savant, sort de ses mains. Sans doute sa parole ne peut pas ne pas être un enseignement, mais pour le moment il faut la prendre par un autre côté............... Il y a loin de la santé à la science. Pour celle-ci il

qu'il serait dangereux de généraliser et de vulgariser. *Confessions*, III, 9.

faut l'étude; pour celle-là, la guérison. Que celui qui est malade, avant d'apprendre quoi que ce soit de la doctrine, songe d'abord à se guérir. Pour ceux qui étudient et pour ceux qui sont malades, chaque parole a un sens différent : pour les uns elle est un enseignement, pour les autres un remède. Comme ceux qui ont le corps malade ont besoin d'un médecin, ceux qui ont l'âme malade ont besoin d'un pédagogue qui les guérisse de leurs passions [1]. » — Et la casuistique de Clément n'est pas tout entière dans cette préface. Parlant pour des catéchumènes, il ne prétend pas les élever d'un bond à la perfection du gnostique; mais, reconnaissant au-dessous de cette vertu plus qu'humaine une vertu naturelle, moyenne [2], et tout au moins provisoire, il conduit pas à pas vers cette première étape les âmes qui se soumettent à la « pédagogie » divine. De là la trivialité des sujets traités : la modération dans le boire et dans le manger; — la simplicité de la toilette et du mobilier; — l'usage légitime des biens de la terre; — la décence et la gravité dans les exercices du corps [3]. Mais tout n'est-il pas

1. Clément d'Alexandrie, *le Pédagogue*, I, 1.
2. Clément d'Alexandrie, *id.*, I, 13. Et la terminologie est ici toute stoïcienne : κατορθώμα, καθῆκον.
3. Voir Freppel, *Clément d'Alexandrie*, 9e leçon.

affaire de conscience, et celui qui est formé à l'école du Christ ne peut-il dans les moindres détails, jusque dans son attitude, jusque dans son sommeil, porter l'esprit qui l'anime? La direction d'intention, dans le bon sens du mot, voilà en effet ce qui distingue le chrétien comme le stoïcien. Comme le stoïcien, le chrétien possède l'art des justes limites : sa gravité ne dégénère jamais en rudesse, ni sa bonne humeur en folle gaiété [1]. Le sensuel dort pour dormir ; le chrétien, pour réparer ses forces [2]. Le chrétien enfin peut à la rigueur posséder des richesses et des meubles précieux, « pourvu qu'il n'y attache point son cœur, car le bonheur n'est point là [3] ». « Ce sont là choses indifférentes, » dit ailleurs Clément d'Alexandrie [4]. Mais il dit aussi [5] : « Lorsqu'on ne sait pas se refuser ce qui est permis, on se laisse vite entraîner à ce qui est défendu. »

Tout cela est bien de la casuistique, — ce qui ne veut pas dire que les Alexandrins aient été les maîtres et les inspirateurs de nos casuistes modernes. Deux pères latins, Lactance et saint

1. Clément d'Alexandrie, *le Pédagogue*, II, 5.
2. Clément d'Alexandrie, *id.*, 9.
3. Clément d'Alexandrie, *id.*, 9.
4. Clément d'Alexandrie, *id.*, 12.
5. Clément d'Alexandrie, *id.*, 1.

Ambroise, nous fourniront une transition historiquement plus vraisemblable entre l'ancienne casuistique et la nouvelle. Lactance connaît l'antiquité. Il connaît le traité *de la République* et le commente [1]. C'est peut-être chez ce « Cicéron chrétien » plutôt que chez Cicéron lui-même que les casuistes de l'avenir iront chercher, pour se les passer ensuite de main en main, les cas dus à l'imagination stoïcienne. Il reprend [2] en effet les classiques hypothèses de l'esclave et de la maison à vendre, du clinquant à acheter, celle des deux naufragés, et cette autre qui n'en est qu'une variante, l'hypothèse du soldat poursuivi par l'ennemi et n'osant pas, quoique sa fuite soit à ce prix, jeter un blessé à bas de son cheval pour s'en emparer. Il les résout toutes avec la fermeté que lui donne sa foi. Il montre aussi avec force le sophisme de mots perpétuel de Carnéade, confondant ruse et sagesse [3]. Les conclusions de Carnéade

1. Nous lui en devons même plusieurs fragments.
2. Lactance, *Instit. Div.*, V, 18.
3. Lactance, *id.*, V, 18. Quibus rebus apparet sapientissimum esse, qui mavult perire ne noceat; ut id officium, quo a mutis discernitur, servet. Nam qui vendentis errorem non redarguit, ut aurum parvi emat, aut qui non profitetur fugitivum servum, vel pestilentem se domum vendere, lucro et commodo suo consulens, non est ille sapiens, ut Carneades videri volebat, sed callidus et astu-

ne l'effrayeraient pourtant point. Il ne lui déplaît point, nous l'avons vu, qu'il soit absurde d'être vertueux. Le devoir est, comme par définition, rude et pénible. Il est donc nécessaire que le juste soit l'objet des mépris et des risées [1]. Dieu a caché la vertu sous le masque de la sottise; car il fallait qu'elle eût son mystère, comme tout dans la religion [2].

Après Lactance, nous avons nommé saint Ambroise. Saint Ambroise a imité le traité *des Devoirs* de Cicéron, comme Cicéron avait imité celui de Panétius. Son imitation est une vraie traduction dans un vocabulaire et dans un monde d'idées tout différents [3]. Il distingue, comme Cicéron, des devoirs parfaits et des devoirs moyens. Mais son autorité à lui est l'évangile de saint Mathieu. « Que faire, demande-t-on au Christ, pour avoir la vie éternelle? — Observer les commandements, et aimer son

tus. Calliditas autem et astutia in mutis quoque animalibus sunt.....

1. Lactance, *Instit. Div.*, V, *passim*, et VI, 4. Justus ergo, quoniam durum asperumque iter ingressus est, contemptui, derisui, odio sit necesse est.

2. Lactance, *Instit. Div.*, V, 19. Sed idcirco virtutem ipsam Deus sub persona stultitiæ voluit esse celatam, ut mysterium veritatis ac religionis suæ esset arcanum.

3. Voir Ebert, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, tome I, et Ewald, *Influence de la morale stoïque-cicéronienne sur l'exposition de la morale dans saint Ambroise*. Dissert., Leipsig, 1881.

prochain comme soi-même. » Ce sont les devoirs moyens. Mais pour celui qui a l'ambition de la perfection le Christ a une autre réponse : « Vends tes biens et donnes-en le produit aux pauvres : tu acquerras ainsi un trésor dans le ciel. Après quoi viens et me suis [1]. » Le point d'appui a changé, la doctrine morale est la même. Pareillement des exemples empruntés à l'Ancien Testament, plus rarement au Nouveau, sont substitués aux exemples stoïciens, mais pour illustrer les mêmes devoirs ou les mêmes conflits de devoirs. Signalerons-nous un certain parti pris en faveur de tous les personnages de l'Ecriture, qui va jusqu'à fausser les décisions morales de saint Ambroise? C'est ainsi qu'il approuve la vengeance que Moïse exerça contre les Médianites, lorsqu'il fit tuer tous les hommes, après leur défaite [2]. Cette âpreté contre les ennemis, surtout contre les ennemis de la religion, est une réminiscence judaïque, mais qui est de mauvais augure. En revanche, d'homme à homme, saint Ambroise n'admet même pas le droit de légitime défense [3], et renchérit sur tous les devoirs. Il fait même

1. Saint Ambroise, *De officiis ministrorum*, I, 11.
2. Saint Ambroise, *id.*, 29.
3. Saint Ambroise, *id.*, 28.

rentrer dans les cadres de Cicéron des devoirs inconnus de lui, qui tiennent sans doute aux besoins particuliers de l'époque, mais aussi à une vertu plus inventive et plus exigeante : racheter les prisonniers, soutenir les débiteurs, protéger les orphelins [1], aimer ceux qui vous veulent ou vous font du mal, et prier pour eux [2]. C'est qu'un esprit nouveau, l'esprit de charité, dicte à saint Ambroise ces obligations plus délicates, en même temps que le sacrifice constant de l'intérêt personnel dans tous les conflits où il est engagé. Cicéron, on s'en souvient, s'était ingénié à réconcilier l'utile et l'honnête; et saint Ambroise, ajoutant, comme Lactance, aux arguments terrestres celui que lui procure la certitude d'une autre vie, vient facilement à bout de la même tâche [3]. Mais sa pensée ardente est gênée dans toute cette discussion, et cette considération de l'intérêt personnel lui pèse. Sa vraie doctrine, on le sent, n'est pas le respect réciproque des droits, mais l'oubli et le don de ses droits et de soi-même. « Que nul ne recherche ce qui est à lui, mais ce qui est aux autres [4]. » Les stoïciens avaient pressenti ce

1. Saint Ambroise, *De officiis ministrorum*, II, 15.
2. Saint Ambroise, *id.*, I, 11.
3. Saint Ambroise, *id.*, II, 6.
4. D'après la *Première épitre aux Corinthiens*, X, 24,

devoir devant lequel tous les droits disparaissent, et ils l'avaient appelé l'amitié. Mais voici que les obligations trop rares et trop restreintes de l'amitié s'élargissent et se multiplient pour devenir la vertu chrétienne par excellence, la charité.

Il est intéressant de voir un livre païen ainsi transposé et adapté à une civilisation et à des croyances nouvelles. Mais cet intérêt sera doublé si nous considérons que saint Ambroise, connu et lu au moyen âge, fut un des intermédiaires entre la pensée païenne et la pensée moderne, un de ceux qui transmirent à nos théologiens les découvertes morales du stoïcisme. Parmi ces découvertes, il en est deux, nous l'avons vu, qui sont particulièrement liées, la casuistique et la direction. Or, si les lettres de saint Ambroise sont le plus souvent des mandements et de vraies pièces officielles, quelques-unes sont aussi des lettres de direction. Et l'une d'elles est surtout curieuse par la nature de la difficulté soulevée, et par la façon dont elle est résolue [1]. C'est la question de la peine de mort au IVe siècle. Un juge scrupuleux avait consulté saint Ambroise avant d'oser condamner. Saint

1. SAINT AMBROISE, *Epistolarum classis*, I, 25.

Ambroise considère le juge comme mandataire de Dieu [1], et la source de son droit de punir est partant infinie. La difficulté est donc d'un autre ordre que pour nos législateurs modernes, auxquels c'est un mandat suffisant qui semble plutôt faire défaut. Mais ce droit de punir, infini dans son principe, est limité par le devoir de la clémence. La vraie justice n'est pas celle qui condamne, mais qui corrige et qui purifie. Saint Ambroise ne refusera pas la communion au juge qui aura une mort d'homme sur la conscience; mais il l'engage, placé entre la loi qu'il doit appliquer, et la charité dont ses fonctions ne le dispensent point, à pencher du côté de la charité. Et s'il agit autrement, il aura besoin d'excuse et de pardon [2]. — Notons, pour la seconde fois, l'intervention toute-puissante dans les cas de conscience de ce devoir nouveau venu de la charité, qui, dépassant tous les autres, les absorbe ou les supprime.

Si nous voulions étendre le sens du mot « casuistique » aussi loin que s'étend celui de « cas de conscience », il nous faudrait étudier

1. Saint Ambroise, *Epistolarum classis.* Dei enim vindex est in eos qui male agunt.
2. Saint Ambroise, *id.*, I, 25. Excusationem habebis. si feceris; laudem, si non feceris.

encore ici à quelle éducation morale les chrétiens durent de « se faire un cas de conscience » de ce que les païens se permettaient sans scrupule. Il nous faudrait citer les protestations de Lactance et des autres contre ce péché inconscient : le plaisir d'assister aux combats de gladiateurs [1]; — contre ce crime, qui ne pouvait être inconscient, mais que, par le sophisme d'une étrange piété [2], on croyait moins coupable que l'infanticide, l'exposition des enfants, plaie de la société romaine en décadence. — Il nous faudrait citer les protestations de Tertullien contre ce qui n'est ni un crime, ni vraisemblablement un péché : aller au spectacle [3]; — ou convoler en secondes noces [4]; — et celles de saint Ambroise enfin contre le prêt à intérêt [5]. Toute discussion entre moralistes est en un sens un cas de conscience; et tout progrès moral est un cas de conscience nouveau, c'est-à-dire que la conscience commence à parler et à voir là où auparavant elle était muette et aveugle. Mais l'his-

1. Lactance, *Instit. div.*, VI, 20.
2. Lactance, *id.*, VI, 20.... Quos falsa pietas cogit exponere. V, 9. Qui natos ex se pueros aut strangulent, aut, si nimium pii fuerint, exponant.
3. Tertullien, *De spectaculis*.
4. Tertullien, *Ad uxorem. De monogamia. De exhortatione castitatis*.
5. Saint Ambroise, *De Tobia*.

toire de la casuistique embrasserait alors toute l'histoire morale, et nous ne prétendons pas abuser plus longtemps de l'élasticité des mots.

Disons aussi que nous avons hâte de quitter ces commencements obscurs de la casuistique religieuse et d'arriver à un casuiste profane, à Kant. On s'étonnera peut-être de voir apparaître ce nom dans une étude antique. Mais nous voulons, par un exemple plus voisin de nous, achever de démontrer ce qui ressort de ce chapitre, à savoir que la casuistique fait partie intégrante de toute morale un peu expérimentée et un peu délicate. N'aurions-nous pu maintenant choisir d'autre exemple que celui de Kant? Certes à défaut d'exemples philosophiques [1], la littérature et le théâtre nous en auraient fourni en abondance. Ainsi les drames de notre Corneille, enfermant le plus souvent la crise dans une seule âme, ne font que développer les plus tragiques des cas de conscience [2]. Mais, outre que Kant est un philosophe, il est, comme on l'a dit, le stoïcien des temps moder-

1. Citons cependant un casuiste peu suspect d'inspiration théologique, M. Herbert Spencer. Voir *la Morale évolutionniste*, XV et XVI.

2. Voir surtout *le Cid*, *Cinna*, *Polyeucte*. Nous croyons devoir l'idée que nous exprimons à un article de M. Brunetière dans un numéro de la *Revue des Deux Mondes* dont la date nous échappe.

nes et se trouve, par cette parenté même de doctrine, désigné à notre choix. Il ne nous déplaît pas enfin de mettre sa grande autorité de notre parti, et de montrer que c'est le moraliste le plus universellement admiré et respecté par nos contemporains, que c'est Kant enfin que tous ceux qui se contentent pour la casuistique d'une condamnation sommaire enveloppent dans leur mépris inconsidéré.

On sait que ce qu'on pourrait appeler la morale pratique de Kant se divise en deux parties : le droit et la morale proprement dite. Le droit régit les actions ; la morale, les maximes des actions. On comprend que la première partie soit susceptible d'une précision impossible à la seconde. Aussi est-ce dans la seconde partie seulement que la vraie casuistique trouve sa place. Mais déjà dans la première interviennent certaines questions que Kant, attachant toujours aux mots un sens rigoureux, et ressemblant en cela encore aux premiers stoïciens, n'appelle pas casuistiques [1], mais qui le sont pour la plupart des moralistes. — Citons, par exemple, tout ce qui a rapport au droit équivo-

1. Nous demandons la permission de suivre l'exemple de M. Tissot, qui, pour traduire Kant, fait de ce mot un adjectif.

que[1]. Kant désigne ainsi un droit qui n'est pas, comme tous les autres droits, accompagné de la faculté de contraindre. Il y a deux formes du droit équivoque, le droit d'équité et le droit de nécessité. L'équité est un droit et n'en est pas un, puisque au nom de l'équité vous pouvez demander mais non exiger satisfaction. Votre recours est devant la conscience de votre partie , non devant la loi. Quant au droit de nécessité, ce n'est pas un droit du tout. Mais contre la nécessité il n'y a pas de droit, et l'assurance de l'impunité lui donne un faux air d'innocence. Quelle peine édicter en effet contre un naufragé qui, pour se sauver, dépossède un autre naufragé de sa planche? La crainte de cette peine sera toujours moins forte que la crainte de la mort, et autant vaut pas de loi qu'une loi impuissante. — Citons encore la théorie des conflits de devoirs [2]. Le plus souvent c'est un motif intéressé, insuffisant pour obliger, qui prend pour nous tromper le masque du devoir. A vrai dire, il n'y a pas alors de conflit. S'il y avait en présence deux principes réels d'obligation, et que l'un fût plus

1. Kant , *Principes métaphysiques du droit* (traduction Tissot), p. 47-52.
2. Kant, *id.*, p. 32-33.

fort que l'autre, il n'y aurait pas non plus de conflit. Enfin, s'ils étaient égaux, le choix serait libre. Pas de conflit encore. — Mais, si Kant raye ainsi de la casuistique les conflits de devoirs, ce sont, à coup sûr, des « cas » que ces quatre difficultés juridiques qu'il prévoit [1] :

— Un donateur veut retirer la promesse de don qu'il a faite et qui a été acceptée. Mais il ne s'était pas réservé le droit de retirer ainsi sa promesse. D'autre part, peut-il être contraint à donner, une donation étant libre par définition?

— Le prêteur sait que l'objet qu'il prête sera plus ou moins détérioré par l'usage. Mais le dommage dépasse de beaucoup ses prévisions. L'objet même, si l'on veut, a été volé. Est-ce à lui de supporter cette perte?

— Une chose perdue ou volée m'est transmise à un titre légitime quelconque par un tiers de bonne foi. Quel est mon droit sur cette chose? Et y a-t-il à la fois deux propriétaires réels, le volé et moi?

— Pour faire la preuve d'un fait, le juge demande le serment au témoin. Mais puis-je être forcé de jurer? « Une contrainte à la prestation du serment est contraire à l'inviolable liberté humaine. »

1. Kant, *Principes métaphysiques du droit*, p. 151-166.

Kant discute encore la question de la peine de mort et conclut pour l'affirmative sans hésitation et sans pitié : « Il y a plus, dit-il, si la société civile venait à se dissoudre du consentement de tous ses membres, comme si, par exemple, un peuple habitant une île se décidait à la quitter et à se disperser, le dernier meurtrier détenu dans une prison devrait être mis à mort avant cette dissolution, afin que chacun portât la peine de son crime, et que le crime d'homicide ne retombât pas sur le peuple qui négligerait d'infliger ce châtiment; parce que alors il pourrait être considéré comme complice de cette violation publique de la justice [1]. » — La législation sur le duel lui paraît plus embarrassante [2]. Car comment déclarer par les lois vaine et punissable la notion de l'honneur, et comment, d'autre part, laisser un meurtre impuni?

L'idée d'un droit pendant la guerre implique aussi contradiction; car, pour rester dans le droit, il faudrait que la guerre fût la paix. Du moins doit-elle être faite de telle sorte qu'elle la prépare. « Parmi les moyens interdits sont ceux de se servir de ses propres sujets pour

1. Kant, *Principes métaphysiques du droit*, p. 209.
2. Kant, *id.*, p. 215.

espionner; de s'en servir, ainsi que d'étrangers, pour assassiner, empoisonner,...... ou même uniquement pour répandre de faux bruits; en un mot, d'employer des moyens frauduleux, qui détruiraient la confiance nécessaire pour fonder une paix durable [1]. »

Nous avons appelé ailleurs casuistique l'art de découvrir des devoirs; à l'art de découvrir des droits convient le même nom. C'est ainsi que Kant attribue à chaque homme un droit posthume à une bonne renommée, et considère comme des violateurs de ce droit tous ceux qui médisent d'un mort sans nécessité, ni certitude [2].

Mais tout cela est de la casuistique malgré Kant. Voyons la casuistique selon Kant. Nous avons dit que la morale donnait des lois seulement pour les maximes des actions. Il en résulte qu'elle laisse une grande marge au libre arbitre. Ses devoirs sont des devoirs larges, ce qui ne veut pas dire que ce ne sont pas des devoirs, mais seulement qu'on ne peut du dehors les déterminer avec rigueur. Par exemple je dois sacrifier une partie de mon bonheur à autrui, mais il est impossible de fixer à l'avance

1. Kant, *Principes métaphysiques du droit,* p. 233.
2. Kant, *id.,* p. 148-149.

la mesure de ce sacrifice [1]. Il y a là pour Kant [2], comme pour Aristote, quelque chose qui échappe à la précision mathématique qui était encore de mise dans l'étude des devoirs de droit. Il faut appliquer les maximes, quelque circonstanciées qu'elles soient, aux cas particuliers. C'est l'œuvre du jugement [3]. « En sorte que la morale tombe par là dans une sorte de casuistique dont le droit n'a nullement à s'occuper [4]. » La casuistique n'est pas une partie de la science; elle n'a rien de scientifique; elle est faite de difficultés nullement enchaînées les unes aux autres, et qui sont des accidents dans la vie. Aussi l'exposition n'en peut être que décousue et présentée sous forme de scolies dans un traité de morale. — Ce sont quelques-unes de ces scolies que nous voudrions extraire du livre de Kant, sans trop essayer de mettre de l'ordre là où il n'y en a pas chez Kant, et où, selon lui, il ne peut y en avoir.

Est-ce un suicide que de se dévouer à une mort certaine pour sauver sa patrie? — que de

1. Kant, *Principes métaphysiques de la morale* (traduction Tissot), p. 171.

2. Kant, *id.*, p. 199.

3. Kant, *id*, p. 199, et *Observation sur le lieu commun : Telle chose qui peut être juste en théorie ne convient pas dans la pratique.*

4. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 199.

prévenir une injuste condamnation? — que de se tuer quand, mordu par un chien enragé, on sait son mal incurable et, qui plus est, dangereux pour les autres hommes [1]?

Ici nous entrevoyons donc des exceptions possibles à un devoir. Le problème suivant nous montre un autre aspect de la casuistique. Sans parler des cas exceptionnels, n'est-ce pas déjà une source infinie de difficultés que le juste milieu à garder entre l'avarice et la prodigalité [2], deux extrêmes qui, comme les deux branches d'un dilemme, aboutissent à la même conséquence, une vie misérable? Et Kant en arrive à se demander si l'économie est vraiment une vertu.

Voici maintenant où nous avons affaire à un Kant ne refusant pas aux faiblesses humaines de prudentes concessions : « ne peut-on accorder pour le vin... un usage voisin de l'ivresse, attendu qu'il excite les convives à parler, et rapproche ainsi les esprits et les cœurs [3]? » A propos d'un autre cas, que nous ne citons pas, Kant encore appelait le rigorisme « une affectation ridicule ».

1. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 215-215.
2. Kant, *id.*, p. 233-235.
3. Kant, *id.*, p. 223.

Ailleurs c'est une difficulté toute théorique : « Ne vaudrait-il pas mieux, pour le bien du monde en général, que toute la moralité de l'homme fût restreinte aux devoirs de droit, déterminés avec la conscience la plus scrupuleuse, et que la bienveillance fût comptée parmi les choses indifférentes [1].

Le plus souvent Kant laisse ces problèmes sans solution, et plaide à la fois le pour et le contre. Mais sur certains points son opinion ressort avec netteté, et les difficultés cessent d'en être, au moins pour lui. Ce sont d'ailleurs toutes des difficultés de même ordre, et où se trouve engagée la dignité humaine dont Kant a un tel souci. — On sait avec quelle énergie il flétrit le mensonge. C'est le péché par excellence, et il fait remarquer que l'Ecriture sainte date l'apparition du mal dans le monde, non du fratricide de Caïn, mais du premier mensonge. Peut-on cependant condamner les mensonges de politesse, tels que les assurances de dévouement par lesquelles on termine une lettre, ou le mensonge d'un domestique répondant que son maître est sorti quand il ne l'est pas? Kant admet qu'il y ait doute sur ces questions, puis-

1. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 276.

qu'il les range au nombre des questions casuistiques; mais pour lui le doute n'existe pas; et il fait le domestique responsable si quelque malheur est la conséquence, directe ou non, de son mensonge [1].

Ailleurs Kant se demande jusqu'à quel point le devoir d'humilité [2] et les devoirs de respect envers autrui sont des devoirs. Il faut toujours craindre de s'avilir, « car celui qui se fait ver de terre a-t-il le droit de se plaindre ensuite qu'on l'écrase [3] ? » — Mais il faut craindre aussi d'avilir autrui; et c'est ce que font notre bienveillance et notre pitié [4]. La bienfaisance suppose même une inégalité de fortune contraire à la justice. Pouvons-nous dès lors nous faire un mérite de donner puisque nous devons, surtout de donner moins que nous ne devons [5] ?

1. KANT, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 330. Benjamin Constant avait écrit contre Kant : « Le principe moral : que c'est un devoir de dire la vérité, rendrait toute société impossible, si on l'entendait dans un sens absolu et sans distinction... » Kant répondit en 1797, dans un opuscule intitulé : *Du prétendu droit de mentir par humanité*.

2. KANT, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 239. « L'adoration à genoux ou par la prosternation, même des choses célestes,.... est contraire à la dignité de l'homme. »

3. KANT, *id.*, p. 240.

4. KANT, *id.*, p. 270. Sur la pitié, cf. *id.*, p. 275. Kant a pour lui sur ce point Spinoza et les stoïciens, contre lui l'opinion commune. Nous dirons au moins que le cas reste pendant.

5. Voir les hardis sermons de Bossuet et de Bourdaloue sur l'aumône.

Toutes ces questions, où la pensée de Kant n'hésite un instant que pour se décider avec audace, pourraient donc passer de la partie casuistique dans la partie dogmatique de son exposition. Mais, inversement, d'autres passages sont de la casuistique en dehors de la casuistique. — Tous nos devoirs moraux sont des devoirs larges ; mais il y en a de plus larges que les autres, et que Kant appelle devoirs imparfaits : ce sont les devoirs relatifs à notre perfectionnement et à la culture de nos différentes facultés [1]. La gymnastique ainsi rentre dans le devoir, comme culture des facultés corporelles. Mais on voit bien qu'il y a une hiérarchie à établir entre les différents éléments qui composent la perfection de cet ensemble qui est nous-mêmes, partant une proportion entre les devoirs. Hiérarchie et proportion qui varient suivant nos goûts, nos aptitudes et nos fonctions. — De nos fonctions [2] encore et aussi de notre fortune, de notre âge et de notre sexe dépendent certains devoirs non plus envers nous-mêmes, mais envers autrui. Ces mêmes devoirs dépendent en même temps des fonctions,

1. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 252 et seq.
2. Kant, *id.*, p. 294-295.

de la fortune, de l'âge et du sexe d'autrui, de telle sorte qu'ils se trouvent être des rapports entre deux termes variables, et « que, comme tout ce qui est empirique, ils échappent à une classification certaine [1] ».

Nous trouvons encore l'esprit casuiste dans la théorie de la bienfaisance envers soi-même, qui exclut toute discipline outrée de nos inclinations naturelles [2]; dans la théorie du respect de l'exemple et de la coutume, respect contraire à l'esprit de paradoxe, mais qui ne doit pas nous mener jusqu'à la servilité [3]. — On le voit, Kant a plus qu'on ne le croit généralement peut-être l'esprit de mesure et le sens du possible. Est-il besoin de dire que jamais moraliste pourtant ne fut plus exigeant et plus subtil? C'est ainsi qu'il ne voit guère de raillerie inoffensive, et que, dans le cas de légitime défense, il trouve « plus conforme à la dignité du sujet et à la considération pour l'humanité, soit de n'opposer à l'injuste attaque aucune défense du tout, soit de le faire avec gravité [4] ». — Il invente aussi un mensonge envers soi-même [5] : car

1. KANT, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 294.
2. KANT, *id.*, p. 266.
3. KANT, *id.*, p. 287.
4. KANT, *id.*, p. 292-293.
5. KANT, *id.*, p. 228-229.

la passion ne fausse-t-elle pas le témoignage de l'intelligence devant le juge interne, et, une fois qu'on aura cessé d'être vrai avec soi-même, la fausseté ne se répandra-t-elle pas comme une contagion jusque dans nos rapports avec nos semblables? — On accuse quelquefois les casuistes de relâchement. Eux seuls plutôt sont capables d'un tel raffinement dans la sévérité.

Arrivons aux conclusions de Kant. Bien que nous ayons affaire à des devoirs larges, une conscience large serait un manque de conscience [1]. Il n'est point de scrupule qui soit une minutie, ni de faute qui soit une bagatelle. C'est donc à la conscience, étroite elle-même, de rétrécir l'obligation. Il est ainsi un devoir qui consiste à perfectionner en nous l'intelligence de nos devoirs [2]. Ce devoir supplémentaire n'existait pas pour les devoirs de droit. Ceux-là étaient déterminés, ils nous étaient imposés. Nous nous imposons les autres à nous-mêmes, et il nous faut apprendre à nous les imposer. C'est pourquoi une « méthodologie morale » est ici et ici seulement nécessaire. Cette méthodologie se compose de deux parties. Il faut exercer cette partie de nous-mêmes qui

1. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 245.
2. Kant, *id.*, p. 182.

obéit au devoir, et c'est « l'ascétique » qui répond à ce besoin. Kant s'attache à détruire cette illusion qu'un seul acte de bonne volonté nous rend à la vertu, et que les conversions se font en un clin d'œil [1]. Mais il faut exercer aussi cette partie de nous-mêmes qui dicte le devoir. C'est l'œuvre de la « didactique morale » [2]. Il y a plusieurs méthodes d'enseignement. Kant les distingue avec un soin méticuleux. Mais il insiste surtout sur la nécessité d'introduire dans les écoles un catéchisme des droits et des devoirs. Ce catéchisme poserait des cas populaires, par exemple : si le mensonge officieux est permis, — par exemple encore : si un débiteur qui doit payer aujourd'hui son créancier, se sentant ému à l'aspect d'un nécessiteux, agirait justement en donnant la somme qu'il doit [3]. — Kant voudrait encore que l'on donnât aux enfants, dans l'analyse de chaque devoir, quelque question difficile à résoudre. Contrairement à Aristote, il croit que les questions pratiques sont, plus que d'autres, à la portée des jeunes intelligences [4]. Il croit en outre qu'on fortifie-

1. Kant, *De la Pédagogique*, XXXIX.
2. Kant, *id.*
3. Kant, *id.* Cf. *Principes métaphysiques de la morale*, p. 310 et seq.
4. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 317.

rait, par la curiosité qui s'attache à tout problème et à toute science, l'intérêt de la moralité, et qu'on suggérerait ainsi aux esprits le goût de la vertu [1].

Voilà, pour Kant, la moralité à tirer de la casuistique. Ne pouvant empêcher les « cas » d'exister dans la vie, il se garde de les dissimuler dans l'éducation; mais, se servant d'eux contre eux-mêmes, pour affermir et aiguiser le sens moral de chacun, il triomphe à l'avance des hésitations dangereuses qu'ils feraient naître.

1. Kant, *Principes métaphysiques de la morale*, p. 317.

CHAPITRE IX

CONCLUSION

> Τοῦ γὰρ ἀορίστου ἀόριστος καὶ ὁ κανών ἐστιν [1].
> La règle de l'indéterminé est indéterminée.

Il y a dans toute histoire, surtout dans toute histoire d'idées et de théories morales, du particulier et de l'universel. Nous avons fait la monographie de cette casuistique particulière qui fut la casuistique stoïcienne. Nous lui avons fait sa place dans le système; nous avons dit à quel caractère de l'esprit grec, dialecticien par nature et subtil à l'excès, elle dut de naître; nous avons vu ensuite ce qu'elle devint dans les consciences romaines, et quelle profondeur de moralité elle y engendra. Sans doute à ces raffinements de la vie intérieure il y eut aussi

1. Aristote, *Eth. Nic.*, V, 10.

une autre raison, et les grandes ambitions ne se tournèrent vers le dedans que faute de pouvoir s'exercer au dehors. Mais sous ces événements psychologiques, dont les causes particulières ne nous échappent point, se lit l'histoire d'un problème éternel. De sorte qu'en parlant maintenant de la casuistique, abstraction faite du stoïcisme et de sa scolastique, nous ne serons pas infidèles à notre sujet, et ne ferons que le dépouiller de ce qu'il a de contingent, pour nous arrêter à ce qu'il a de vraiment humain. Et dussions-nous ne pas éviter les redites, ces quelques considérations, dégagées de toute préoccupation historique, nous semblent importer à la netteté des idées dans un sujet si fertile en nuances et en confusions.

Notre précédent chapitre nous permet d'affirmer que, quand il n'y aurait eu ni stoïciens dans l'antiquité, ni théologiens dans les temps modernes, la casuistique n'en eût pas moins existé. Elle tient aux choses et à l'esprit. Elle naît là où la clarté cesse. Elle est la science des devoirs qui se cachent, mais qui veulent être cherchés et trouvés. La nier est le fait de l'inexpérience ou du fanatisme; car Hegel a excellemment défini le fanatisme en disant qu'il consiste à ne pas reconnaître les diversités

infinies dont se compose la vie humaine [1]. D'où viennent ces obscurités, d'où viennent ces diversités, nous l'avons déjà dit avec les stoïciens, mais nous voulons le redire pour notre propre compte.

C'est l'intérêt tout d'abord, dont il nous faut mépriser les tentations et déjouer les ruses. En théorie, rien de plus aisé. Deux routes s'offrent à nous, rien que deux, entre lesquelles nous avons à choisir. — S'il en était ainsi, il n'y aurait que des gens de bien. Aussi j'avoue que, dans l'apologue célèbre de Prodicus, la conduite d'Hercule ne me paraît pas mériter tout l'éloge qu'on en fait. La vertu est d'un côté, le vice de l'autre. Comment hésiter? Mais avec qui donc est-ce que le mal en use si loyalement? Le serpent s'y est pris plus adroitement pour séduire la première femme, et le mal est toujours serpent. Il nous enlace de ses séductions. Mais cela ne suffirait pas. Il se fait accommodant, il ne nous demande pas de lui donner notre vie, comme à Hercule, mais de lui donner un moment, de faire une exception en sa faveur. Cela ne suffirait pas encore. Il se fait cauteleux; Vénus s'habille en Minerve, et

1. Cité par Valbert (*Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1883).

il faut alors avoir le courage difficile d'y regarder de près, et de se dire qu'un devoir qui plaît tant n'est peut-être pas le devoir. Car ce n'est pas seulement adhérer au mal qui est mal, c'est encore ne pas chercher le bien avec assez d'opiniâtreté. Là aussi il faut éviter soigneusement la précipitation et la prévention, il faut ne recevoir aucune chose pour *bonne* qu'on ne la connaisse évidemment être telle.

Voilà du moins l'idéal. Mais souvent, alors qu'il nous faudrait suspendre éternellement notre jugement, la réalité nous presse de prendre parti et d'agir; souvent même n'agir pas est déjà une façon de prendre parti. De telle sorte que, obligés à poursuivre l'évidence morale, nous sommes presque toujours impuissants à l'atteindre. Que conclure de là? Deux choses, selon nous : qu'on ne saurait être trop scrupuleux pour soi-même, ni trop indulgent pour les autres. Nous ne savons jamais en effet tous les antécédents de la conduite d'autrui. Les exemples qu'on trouve dans les livres des casuistes nous donnent une faible idée de la complexité des problèmes qui s'agitent dans les consciences. Dans les livres, les personnages sont des abstractions qui s'appellent A et B. Dans la vie, où tout tient à tout, il n'y a pas

de cas détaché, si je puis dire. Mille considérations tirées du passé, mille considérations tirées de l'avenir embrouillent les cas les plus embrouillés. C'est tout notre être dont tous les instincts se soulèvent, et prennent part au débat. Et ce sont de vraies angoisses qu'éprouve une conscience honnête qui ne veut pas faillir, et qui, prise dans cet engrenage, ne sait comment en sortir saine et sauve. Aussi en est-il à qui la peur de se tromper fait perdre la raison. Ils se créent des devoirs à tort et à travers ; ils sacrifient à de faux devoirs des intérêts et des sentiments légitimes. Cette folie du devoir, pour être plus noble que d'autres, n'en est pas moins une folie. C'est du tutiorisme que nous voulons parler. Les stoïciens diraient qu'il faut éviter l'excès de la tension, comme le relâchement, et que, par crainte du mal, il est absurde de se donner la fièvre, qui elle-même est un mal. Mais nul ne souffre de la fièvre du voisin, et du dehors on a vite fait de juger et de condamner. Cependant, dit Epictète [1], « lorsqu'un guide rencontre un voyageur qui s'égare, il le remet dans son chemin, et se retire sans se moquer de lui ni l'injurier. Toi aussi, montre à cet

1. Epictète, *Diss.* II, 12.

homme la vérité, et tu verras qu'il la suivra; mais tant que tu ne la lui auras pas démontrée, ne te moque pas de lui, mais plutôt reconnais ton insuffisance. » Il faut donc désapprendre de mépriser. On craint peut-être d'affaiblir les énergies morales, en leur ôtant le secours de

> ces haines vigoureuses
> Que doit donner le vice aux âmes vertueuses.

Mais saint Augustin nous enseigne l'art de concilier la charité et la sainte horreur du mal : *Diligite homines et interficite errores* [1].

Ces quelques observations expliquent la naissance de conflits que la vaillance morale suffirait à trancher, mais une vaillance telle que beaucoup ne l'auraient pas s'ils ne trouvaient à s'appuyer sur l'autorité de la règle et de l'exemple. De là cette casuistique inférieure, qui serait inutile là où il n'y aurait que des vaillants et des saints, mais qui sera nécessaire partout où il y aura des hommes. M. Janet, réduisant la casuistique à l'étude des conflits de devoirs [2], se semble pas vouloir entendre parler des conflits de l'intérêt et du devoir. Cicéron leur a

1. Cité par PONTAS dans la préface de son recueil.
2. *Rapport sur un mémoire de M. Arthur Desjardins couronné par l'Institut.*

pourtant consacré tout le troisième livre de son *de Officiis;* et beaucoup de moralistes ont trouvé prudent de faire comme lui. Car le silence de la morale ferait le jeu de ceux qui n'ont qu'une peur, celle d'y voir clair.

Mais, à leur tour, ces conflits de l'intérêt et du devoir sont-ils le tout de la casuistique? — Hâtons-nous de dire qu'il y a quelque chose de factice dans toute classification morale. A parler exactement, l'utile et l'honnête font ensemble tant de compromis qu'avec un peu d'analyse on pourrait découvrir un intérêt caché dans l'obligation le plus strictement observée, et une trace de bonne intention, alambiquée et sophistiquée, jusque dans le plus noir calcul. Mais, étant admis que nous avons reconnu une première classe de conflits, et que nous en avons défini la nature, est-elle la seule? — On le croirait en feuilletant certains recueils à l'usage des confesseurs. On le croirait encore en lisant le beau sermon de Bourdaloue sur la fausse conscience. « On nous l'a dit cent fois, et malgré nous-mêmes peut-être l'avons-nous reconnu : dès qu'il ne s'agit point de l'intérêt, il ne nous coûte rien d'avoir une conscience droite, ni d'être réguliers et même sévères en ce qui regarde les obligations de la conscience.

Notre intérêt cessant, ou mis à part, ces obligations de conscience n'ont rien d'onéreux que nous n'approuvions, et même que nous ne goûtions. Nous en jugeons sainement, nous en parlons éloquemment, nous en faisons aux autres des leçons, nous en poussons l'exactitude jusqu'à la plus rigide perfection, et nous témoignons de l'horreur pour tout ce qui n'est pas conforme à la pureté de nos principes. »

Il est incontestable que beaucoup de conflits de devoirs ne sont au fond que des conflits de l'intérêt et du devoir. Nous avons à l'avance donné la raison de cette confusion : c'est que les petits drames qui se jouent dans nos consciences n'ont pas une intrigue aussi simple qu'on le croit communément. On se représente à tort le duel isolé de l'intérêt et du devoir. En réalité, il y a toujours des intérêts du côté du devoir; et nous nous demandons alors s'il n'y aurait pas des devoirs aussi du côté de l'intérêt. Nous sommes bientôt dupes de notre propre ruse, et tous nos scrupules sont levés lorsque nous avons ainsi substitué un conflit de devoirs au conflit de l'intérêt et du devoir. Dès lors nous ne nous dirons plus que nous sacrifions le devoir à l'intérêt, mais un devoir à un devoir. Tous ceux qui savent combien nous met-

tons d'art et d'opiniâtreté à nous tromper en toutes choses [1], admettront bien que dans les questions pratiques nous ne connaissions guère d'impossibilité. Et qu'on ne vienne pas parler de bonne foi. Que reprocher à des gens qui commencent par se tromper eux-mêmes? à moins qu'on ne pousse aussi loin que Kant l'analyse, et qu'on ne reconnaisse un genre de bonne foi nouveau, mais obligatoire, la bonne foi envers soi-même.

Cette ruse de l'intérêt qui, pour mieux combattre le devoir, se transforme en devoir, explique un grand nombre de conflits. Les explique-t-elle tous? Pour que cela fût, il faudrait que l'homme ne sût jamais estimer à leur juste valeur les bonnes raisons qui s'offrent à lui de faire le mal, et qu'il mît une constante complaisance à se laisser surprendre. C'est peut-être faire tort à son intelligence et à sa moralité que de le prétendre. Notre bonne volonté ne se dépense pas toute pour le mal. Mais nous avons beau purger notre âme de tout ce qui altérait notre vue, nous restons dans une sorte de pénombre morale, nous cherchons et nous ne trouvons pas, et nous endurons le pire des

1. Voir plusieurs analyses psychologiques d'une remarquable finesse dans la thèse de M. Brochard sur l'*Erreur*.

tourments pour une conscience délicate : se savoir un devoir, et ne savoir lequel. — La preuve en est qu'abstraitement, et pour un spectateur impartial, les problèmes subsistent. Bourdaloue nous dit que nous avons la conscience exacte « sur ce qui n'a nul rapport à nous », que nous savons être « consciencieux pour notre prochain ». Cela est vrai dans un très grand nombre de cas. Mais il en est d'autres où nous discutons la conduite d'autrui, où nous hésitons entre l'éloge et le blâme. Et cela, quand les faits nous sont devenus indifférents par l'éloignement, quand il s'agit d'histoire romaine par exemple, et de Brutus faisant mettre son fils à mort. Si nous sommes encore dupes, dans de pareilles discussions, d'intérêts et de sentiments, ce n'est que des intérêts et des sentiments qui sont la substance de l'esprit humain. Il est trop certain que de ceux-là nous ne pouvons nous défaire ; il est trop certain qu'objectivement il n'y a pas deux devoirs, que le conflit est subjectif et dû à la complexité de notre nature. — Mais de pareils conflits qui ne naissent point de notre faiblesse, et que notre énergie ne suffit point à résoudre, méritent d'être étudiés à part. Cicéron l'a fait et nous l'avons fait comme lui. C'est une autre

phase de la casuistique stoïcienne et de toute casuistique.

Il reste à savoir si elle ne tient pas à notre ignorance. Dans un livre qui est, sur presque toutes les questions pendantes en morale, la plus haute expression de la conscience contemporaine, M. Janet s'est spécialement occupé des conflits de devoirs, et il paraît croire qu'ils pourraient être prévus et réglés par une législation dont il trace les grandes lignes. C'est une autre pensée qui anime toute notre exposition de la casuistique stoïcienne. Elle est née de la lecture des textes, et du tableau de conflits infiniment divers. Mais, en oubliant un instant le stoïcisme et le désordre de sa casuistique, nous n'avons pu prendre sur nous de croire à la possibilité d'un ordre définitif en pareille matière. Nous admettons certains conseils vagues et généraux, mais nous faisons une large part à l'indéterminé, plus large que M. Janet, qui lui en fait une cependant [1]. Nous croyons en effet que les règles qu'il propose, et qui sont faites pour supprimer toute exception en morale, sont sujettes elles-mêmes à des exceptions.

1. Janet, *Morale*, p. 369.

Nous ne parlons pas de la première, qui nous semble donner comme solution du problème le problème lui-même. « Dans une même classe de devoirs, écrit M. Janet, on peut poser en principe que l'importance relative de ces devoirs est en raison de l'importance de leur objet, et, en cas de conflit, les plus excellents doivent l'emporter. » Mais où est cette classification des objets? et quels sont ces devoirs plus excellents? Faut-il sacrifier la foi à la pudeur, ou la pudeur à la foi? C'est le cas de la vierge Théodore, que choisit M. Janet. Il faut sacrifier la pudeur, répond-il, et il donne ses raisons. Nous ne voulons pas les contester. Mais il faudrait donc avoir fait, à grand renfort de dialectique, une comparaison préalable de tous les devoirs, et aussi de toutes leurs variantes. Car, s'il ne s'agissait pas d'apostasie, mais d'un léger mensonge, M. Janet ne serait-il pas moins affirmatif? C'est là justement la difficulté : ni les objets ni les devoirs ne sont rangés dans des classes tranchées. Il y a une infinité de nuances et de transitions. Une échelle graduée mettrait en tout plus de rigueur qu'il n'en faut. Bien des points sans doute seraient contestables; et en attendant qu'on nous en mette une irréprochable sous

les yeux, nous demandons la permission de n'y pas croire.

Arrivons à la seconde règle de M. Janet : « Entre plusieurs classes de devoirs (toutes choses égales d'ailleurs), l'importance des devoirs est en raison de l'étendue des groupes auxquels ils s'appliquent. De là ce mot de Fénelon : « Je dois plus à l'humanité qu'à « ma patrie, à ma patrie qu'à ma famille, à ma « famille qu'à mes amis, à mes amis qu'à moi- « même. » — Nous nous demandons si le principe même de cette règle est vrai. Dans la vie, nous faisons beaucoup plus pour notre famille que pour notre patrie et pour l'humanité. Nous avons envers elle plus de devoirs, sinon des devoirs plus grands. Et la phrase de Fénelon prise à la lettre contredirait cette vérité d'expérience. C'est que, si l'humanité et notre patrie sont plus vastes que notre famille, et si leur bien par conséquent est d'un ordre supérieur, nous sommes des millions à y travailler. Notre rôle à la plupart est insignifiant dans les destinées de l'ensemble. Pour notre famille au contraire nous sommes tout. Sans doute, il est des cas où la loi nous dispense de réfléchir, et, envoyé contre l'ennemi, le soldat chercherait une mauvaise excuse à sa lâcheté dans l'intérêt des

siens. Mais celui que son devoir strict n'oblige pas à partir, et dont la présence est, nous ne disons pas utile, mais indispensable à des parents infirmes ou à des frères en bas âge, ne céderait-il pas, en les quittant, à la fatigue du devoir quotidien et à l'attrait de l'imprévu? Le véritable héroïsme n'est-il pas pour lui le plus modeste? C'est un poste comme un autre qui lui a été confié; car, suivant la pensée d'Hécaton, que serait la patrie elle-même, s'il n'y avait plus de famille? Son devoir n'est donc pas d'aller courir les dangers, puisque ce n'est pas son droit [1].

1. Voici un autre exemple du même conflit. Nous l'empruntons à ce que nous avons déjà appelé la casuistique de M. Herbert Spencer. « Prenons un fermier que ses principes politiques portent à voter en opposition avec son propriétaire. Si, étant un libéral, il vote pour un conservateur, non seulement il déclare par son acte qu'il vote autrement qu'il ne pense, mais il peut contribuer peut-être à ce qu'il regarde comme une mauvaise politique; il est possible que par hasard son vote change l'élection, et dans une lutte au parlement un seul membre peut décider du sort d'une mesure. Même en négligeant, comme trop improbables, de si sérieuses conséquences, il est évidemment vrai que, si tous ceux qui tiennent en eux-mêmes pour les mêmes principes étaient également détournés de les exprimer en votant, il en résulterait une différence dans l'équilibre du pouvoir et dans la politique nationale; il est donc clair que, s'ils restaient tout simplement fidèles à leurs principes politiques, la politique qu'ils regardent comme la meilleure pourrait triompher. Mais, d'un autre côté, comment peut-il s'absoudre de la responsabilité des maux qu'il attirera sur ceux qui dépendent de lui, s'il accomplit ce qui lui paraît être un

De même je crains que les passions humanitaires ne nuisent au patriotisme. Pendant la paix nul ne soupçonne le danger. Mais vienne la guerre, et que dirait-on d'un citoyen qui aurait une autre pensée au cœur que le salut de sa patrie? Nous ne parlons pas encore de ceux dont la loi simplifie le devoir. Mais imaginons un savant, qui, par amour pour l'humanité, tiendrait caché le secret d'un engin de guerre capable de faire triompher l'armée qui la première s'en servirait. S'il ne s'agissait que de compléter une victoire, je comprendrais encore ses hésitations humanitaires. Mais verrait-il de sang-froid son pays amoindri et rançonné, et l'étranger en foulant orgueilleusement le sol? Et que répondrait-il à ses concitoyens qui auraient payé son scrupule de leur honte et de leur

devoir social péremptoire? Son devoir envers ses enfants est-il moins péremptoire? La famille n'a-t-elle pas le pas sur l'État, et le bien-être de l'État ne dépend-il pas de celui de la famille? Peut-il donc adopter une manière d'agir qui, si les menaces qu'on lui a faites s'accomplissent, le fera expulser de sa ferme, et le rendra ainsi incapable, peut-être pour un temps, peut-être pour une longue période, de nourrir ses enfants?.......... En admettant donc qu'il soit mal d'agir de manière à nuire peut-être à l'État, et en admettant qu'il soit mal d'agir de manière à nuire peut-être à la famille, nous avons à reconnaître le fait que, dans un nombre infini de cas, personne ne peut décider laquelle de ces deux manières d'agir est vraisemblablement la moins mauvaise. » *La morale évolutionniste : La morale absolue et la morale relative.*

sang? De deux choses l'une : ou taire un pareil secret est un devoir qui dépasse les forces humaines, ou ce n'est pas un devoir.

M. Janet compare ensuite « l'échelle des biens suivant laquelle nous les évaluons et leur reconnaissons des prix différents » à « l'échelle des devoirs en tant qu'ils s'appliquent à des groupes de plus en plus étendus » ; et voici la règle : « Lorsque l'ordre des biens est en conflit avec l'ordre des devoirs, celui-ci doit être subordonné à l'autre. » Quelques lignes plus loin, M. Janet donne cet exemple : La famille n'a point le droit d'exiger que son chef devienne flatteur, intrigant, rapace pour la faire vivre. Nous le reconnaissons avec lui. Mais il s'agit moins des droits de la famille que des devoirs du chef de famille. Or nous nous demandons s'il n'y aurait pas quelque égoïsme moral à pousser le souci de sa dignité jusqu'à laisser mourir femme et enfants plutôt que de l'amoindrir. Tout est ici question de degré. Il faut d'une part que le besoin soit urgent, d'autre part que la faute soit infiniment petite. Mais, à cette limite extrême, le devoir ne passe-t-il pas d'une rive à l'autre [1]? Nous avons nous-

1. M. Janet écrit lui-même : « Faut-il condamner Desdémone mourante, sauvant par un mensonge celui qui l'a tuée? »

même, contre Théophraste, signalé le danger de pareilles comparaisons entre notre vertu et l'intérêt, même d'autrui. Mais Cicéron, dont l'autorité n'est pas à dédaigner, admettait qu'on pouvait faire à sa patrie un léger sacrifice de son honneur. Nous n'osons pas trancher la question dans un sens. Mais nous avouons, à notre honte, qu'elle n'est pas pour nous tranchée dans l'autre.

Ce sera donc, dans tous ces cas, à chacun de se décider pour son propre compte. Le devoir dépendra de mille causes accidentelles [1], que le législateur perdrait son temps à poser et à combiner. Car un rien changerait les conditions de l'équilibre, et renverserait l'édifice péniblement construit de ses prévisions. Il n'y a pas ici d'autre méthode que l'instinct, la divination, la sûreté de goût, la droiture d'esprit. Ce n'est pas avec autre chose que son goût et son esprit que M. Janet, dans un autre chapitre de son livre [2], apprécie diverses restrictions mentales. Force est de reconnaître qu'il en est d'innocentes. Rien n'est plus dan-

1. Les théologiens les classent dans le vers suivant :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

2. Janet, *Morale : De l'intention morale.*

gereux pourtant qu'une pareille concession, si on ne l'enferme dans d'étroites limites. Mais où sont ces limites? Quel est le critérium du permis et du défendu? — S'il y en avait un, il n'y aurait plus de casuistique. Car c'est nier la casuistique que d'en vouloir trop faire; et si les questions qu'elle laisse aujourd'hui pendantes pouvaient être prévues et résolues par des règles ou des combinaisons de règles, elles passeraient de son domaine dans celui de la morale définitive et dogmatique.

Si M. Janet a le tort, selon nous, d'avoir essayé de restreindre le rôle de la liberté dans la solution des conflits, il a le grand honneur de l'avoir mis en lumière, mieux que personne, dans ce qu'on peut appeler l'invention morale. Or cela même dépend de la casuistique, du moins comme la poésie dépend de la poétique. Il ne peut s'agir de tracer leur devoir à ces héroïques inventeurs, saint Vincent de Paul ou Monseigneur Affre, plus que de dicter son poème à un Virgile. Eux seuls pouvaient entendre la loi de charité comme ils l'ont fait. Mais il faut dire qu'en morale on ne distingue pas le superflu et le nécessaire. Le dévouement incessant de l'un, le martyre de l'autre furent des devoirs pour eux, dès qu'ils en eurent

conçu l'idée. On ne raffine pas impunément sa conscience. Toute question qu'on se pose amène à sa suite une réponse qui est un devoir. Mais c'est un devoir de s'en poser. La noblesse morale oblige, mais c'est un devoir d'être noble. Et les castes en morale ne sont pas fermées. Plusieurs ont tout ce qu'ils peuvent faire de se tenir dans les limites d'une morale bourgeoise et d'une sagesse vulgaire. Au-dessus d'eux est la législation plus subtile de l'honneur, et ses exigences plus délicates. C'est un idéal qui n'est pas le leur, mais qui pourrait le devenir. Au-dessus encore est l'ambition de la sainteté. Elle demande plus d'oubli de soi-même et un sacrifice plus continu. Tandis que l'honneur est un sentiment mondain et terrestre, la sainteté élève l'homme au-dessus des hommes et de la terre, à laquelle il ne reste attaché que par devoir. — Ce sont là les degrés de la hiérarchie en morale, et il n'a été dit à personne : tu n'iras pas plus loin.

Nous ne perdons pas de vue notre sujet, comme on pourrait le croire. Car, si on ne peut parquer les consciences, si on ne peut étouffer les initiatives, nous sommes toujours dans l'indéterminé, c'est-à-dire dans la casuistique. Nous avouons que nous serions embarrassés

après cela pour définir la casuistique qui comprend depuis les grossiers conflits de l'utile et de l'honnête jusqu'aux plus héroïques raffinements du scrupule. Nous avouons même que nous avons laissé flotter à dessein ses limites, car nous ne pensons pas qu'elle en ait de tracées. C'est que par définition l'indéfini ne peut se définir, et tout l'indéfini en morale est du domaine de la casuistique. La science peut, sur certains points, repousser ce domaine devant elle, comme la colonisation repousse le désert. Mais le monde moral ne connaît point de limites comme le monde physique, et si loin qu'on repousse la casuistique, on ne peut la supprimer. Les conquêtes qu'on ferait sur elles lui serviraient à en faire elle-même, car il lui resterait d'être au moins la transition forcée entre le connu et l'inconnu.

Dès lors se demander si l'on doit faire ou ne pas faire de la casuistique est une question mal posée. De petits problèmes à résoudre pour soi ou pour autrui se présentent dans la vie morale la plus modeste. On est casuiste malgré soi. Mais, de ce qu'il y a de la casuistique dans la vie, doit-il y en avoir dans les livres de morale? Sous cette forme seulement, la question peut être discutée. Encore cette

discussion sera-t-elle déjà de la casuistique. Or, sans méconnaître ce qu'une morale en peu de mots a de fortifiant et de rassurant pour les consciences, surtout dans la première éducation, nous trouvons qu'il serait étrange de leur laisser définitivement croire que les choses sont plus simples qu'elles ne sont, et de les tromper pour les élever. Il faut prendre son parti de la vérité, et la dire, pourvu qu'on la dise à propos. Nous avons vu même quel danger il y avait à ne pas apprendre aux esprits à se défier de leur science et d'eux-mêmes; nous avons vu qu'on multipliait les difficultés morales dans la réalité en les supprimant dans l'éducation. Allons plus loin : tout devient cas de conscience pour ceux qui, se refusant à faire descendre la morale du ciel sur la terre, la condamnent à n'être qu'une perpétuelle description de l'idéal. Ceux-là vont à tâtons dans la vie, voués à toutes les erreurs et à toutes les fautes. Honnêtes en gros, ils deviennent fripons en détail [1]. Car cette bonne volonté à laquelle ils se fient, ne voulant pour elle ni contrôle ni secours, a un autre nom,

1. Montesquieu a dit dans un autre sens : « Les hommes fripons en détail sont en gros de fort honnêtes gens. » *Esprit des lois*, XXV, 2.

qui est le laisser-aller. C'est en morale que le romantisme et la fantaisie sont surtout dangereux. Or ce sont les romantiques et les fantaisistes de la vie que ceux qui s'affranchissent des règles. Pour un qui s'élèvera par la seule force d'une nature bien douée, combien payeront de leur chute leur ambitieuse ignorance! Nous n'avons pas à refaire ici la démonstration que l'histoire a faite ailleurs pour nous. Qu'il nous suffise de la rappeler pour en conclure que la vertu ne s'improvise pas, et qu'il sera toujours téméraire de donner des problèmes compliqués à résoudre à qui ne sait pas ses premières règles.

Il faut se résigner à apprendre pour savoir. Voilà pourquoi il y a un A B C en morale que les parents font épeler à leurs enfants, les maîtres à leurs élèves, les ministres de toutes les religions à leurs fidèles. Cela simplifie la besogne de la conscience quotidienne, et la prépare. Une morale plus savante viendra ensuite. Elle complétera l'œuvre de ces précepteurs de toute sorte; mais on ne peut proscrire l'éducation en morale sans la proscrire tout entière, et j'ai bien peur qu'alors ce ne soit proscrire la morale elle-même. Ainsi se trouveront établis des devoirs classiques dont

le nombre sera plus ou moins grand, suivant que l'éducation aura été poussée plus ou moins loin. Mais on ne peut prononcer le mot de classiques sans évoquer l'idée des genres, c'est-à-dire de moules trop étroits pour la réalité. Cela est vrai même en morale. Aussi le classique n'y est-il pas tout. Là comme partout, la pratique étouffe dans la théorie, et la fait craquer par endroits, comme un vêtement qui gêne. Mais nous croyons, avec Kant [1], que si la théorie ne convient pas à la pratique, ce n'est pas qu'il y ait trop de théorie, c'est qu'il n'y en a pas assez, qu'il n'y en aura jamais assez. Faut-il donc ajouter les règles aux règles, s'approcher de la réalité, en suivre les contours et les détours, s'adapter à elle, aux lois fixes d'une morale trop simple substituer à temps les lois flexibles de la casuistique, et là où les lois sont muettes, faire parler les exemples, et ne se lasser jamais enfin, puisque jamais on n'atteindra la complexité des faits, et que les problèmes naîtront entre les mailles, si serrées qu'elles soient, de nos prévisions?

Ici un danger commence, si souvent signalé [2]

1. *Observation sur le lieu commun.....*

2. Voir récemment encore un article très partial de M. Havet contre la casuistique (*Revue politique et littéraire*, 13 janvier 1883).

que nous ne le signalons à notre tour que par un scrupule d'équité et par une sorte de cas de conscience philosophique. Tant de règles n'encombreront-elles pas l'esprit, au lieu de l'éclairer? Un peu de bonne volonté ne vaut-il pas mieux que tant de science? Va-t-il falloir résoudre des équations pour être honnête? Ce serait là une conclusion désespérante pour la plupart, et pour tous ce serait une diminution de la moralité, dont un élan du cœur fait seul la grâce et le prix. Une casuistique aussi envahissante et aussi tyrannique serait un mal mis à la place d'un autre mal, et un mal pire : car il vaut mieux courir les dangers de la liberté que de s'asservir. Qu'on se représente des gens occupés à apprendre par cœur une encyclopédie de cas pour en reproduire mécaniquement les solutions, ou, si la mémoire vient à leur manquer, feuilletant avant d'agir une sorte de dictionnaire moral, et ayant une table de formules à la place d'une conscience. Combien la simplicité du cœur, et même de l'esprit nous semble supérieure à cette mathématique sans âme! Sous prétexte d'aider la bonne volonté, on l'a étouffée. La vertu ne sera plus qu'un travail de patience qui rebutera les uns et amusera les autres. Car il en est

que les difficultés attirent et attachent, et qui mettront une sorte de dilettantisme à les résoudre. Il n'y aura plus qu'une moralité d'amateur, et pour y prétendre il faudra avoir pris ses grades en casuistique. Encore cette préciosité morale, résultant de l'abus des règles et du convenu, garderait-elle quelque élégance. Elle rendrait au moins les esprits déliés et ingénieux. Mais ce serait un art subtil dont peu seraient capables, et la plupart devraient se résigner à un formalisme grossier, et à une obéissance dont la passivité détruirait peu à peu la qualité morale. Car tel est pour les âmes l'effet de ce régime. Comme le plus souvent les remèdes demandent à être pris à petites doses, la discipline n'est un fortifiant que lorsqu'elle laisse une marge à l'initiative. Pour abuser de l'obéissance, on en perd le mérite, et l'on n'en sent plus le bienfait. Elle devient une habitude et, qui pis est, une habitude commode pour notre paresse naturelle. Et avec l'obéissance libre des âmes fortes il faut se garder de confondre cette manie d'obéir qui n'est plus qu'une atonie du vouloir.

Voici encore une autre conséquence du même formalisme moral; car ces conséquences varieront avec les esprits et les éducations. On

verra des gens, honnêtes d'ailleurs, mais d'une honnêteté vulgaire, tenant les comptes de leur âme comme leur livre de caisse, traitant la vertu comme une affaire, méticuleux plutôt que scrupuleux, et mettant à observer leurs devoirs la régularité chagrine d'un commerçant qui solde une traite. Que dis-je, on verra.....; on en voit tous les jours de ces dévots dont la ponctualité est toute la piété. M. Martha [1], à qui nous ne nous lassons pas d'emprunter, raconte que dans certain monastère le prieur et tous les frères avaient, attachée à leur flanc et suspendue à une courroie, une tablette sur laquelle ils se hâtaient de consigner leurs péchés, au fur et à mesure qu'ils s'en rendaient coupables. C'était un examen de conscience en permanence, et une perpétuelle confession par écrit, « procédés où l'on prend la minutie pour de la délicatesse morale, et qui dans tous les cas supposent autant de loisirs que de scrupules ». A force de se regarder vivre, on oublie de vivre, ce qui serait un inconvénient grave pour tout autre qu'un moine. Nous irons plus loin et nous dirons que dans cette surveillance exagérée de soi-même il y a quelque chose non

1. *Etudes morales sur l'antiquité*, p. 228-229.

seulement de disgracieux, mais de malsain. Il n'est pas nécessaire que l'examen de conscience ait l'exactitude d'un procès-verbal, car, la fidélité de l'observation devenant notre principal souci, nous enregistrerions bientôt nos propres fautes avec l'indifférence acquise de ces greffiers impassibles, plus attentifs à la forme qu'au fond. Nous avouons même que la méthode tant de fois vantée de Franklin, dressant un tableau aux colonnes verticales pour les jours, horizontales pour les vertus, formant ainsi de petits carrés où il notait ses fautes, et mesurant ses progrès à la blancheur du papier, nous avouons que cette méthode ne nous inspire qu'une sympathie de convention et qu'un enthousiasme de commande. Nous l'avons nous-même rapprochée, ce qui était la louer, d'un précepte d'Epictète, enseignant, lui aussi, à patienter et à ruser contre le mal. Mais Epictète n'allait pas jusqu'à cet excès de minuties et de lenteurs, qui témoigne de peu d'ardeur et d'une ambition morale facile à contenter. La vertu de Franklin est trop froide et trop méthodique. C'est une vertu américaine. Nous voulons, nous autres, plus d'entrain et plus d'emportement pour le bien. — Nous craindrions enfin qu'à s'occuper de soi avec cet atti-

rail de précautions, on n'en vînt à oublier le but pour les moyens, et à se complaire dans ses efforts. Cet égoïsme délicat n'en serait pas moins de l'égoïsme. Les mystiques disaient, non sans quelque exagération, que les *actes réfléchis* suppriment les *directs*, et que *tout retour sur soi-même* est un *recul*. Mais Bossuet, qui n'est pas suspect, signale lui-même, d'après saint François de Sales, ces tours de l'amour-propre, lorsque « sans cesse et par des replis ou retours perpétuels sur nous-mêmes, nous voulons penser quelles sont nos pensées, considérer nos considérations, voir nos vues, discerner que nous discernons ; ce qui jette l'âme dans un labyrinthe et un entortillement, qui ôte la droiture de nos actions et toute la bonne sève de la piété [1] ». Et, toujours d'après saint François, il nous dit qu'il ne faut pas « tant subtiliser », mais « marcher rondement [2] ».

Jusqu'ici nous avons vu la vertu compliquée, compromise et « perdant sa sève ». Mais voici qu'elle se change en son contraire; car cet asservissement à une règle, devenant le seul idéal, non seulement rabaisse notre foi, mais nous achemine à la trahir. Nous nous faisons

1. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, V.
2. Bossuet, *id.*, VIII.

des âmes d'esclaves, et, ne voyant dans le devoir qu'une formalité désagréable, nous obéissons en maugréant à la lettre de la loi, ce qui est à vrai dire en violer l'esprit. Et cette façon d'obéir nous prépare à la désobéissance sournoise du mauvais serviteur qui passe son temps à discuter sur les limites de ce qu'il doit, et qui, par peur de les dépasser, finit par rester en deçà. Nous plaidons au dedans de nous contre notre propre conscience. Toute la subtilité, qui devait se tourner en scrupule, se dépense à ergoter et à interpréter la règle jusqu'à la tourner. Un sentiment sincère eût repoussé la discussion; un texte la sollicite et s'y prête. En se faisant formule, le devoir a perdu sa dignité et sa force. Et la loi divine se trouve exposée aux mêmes compromis et aux mêmes chicanes que les lois humaines, sacrilège d'autant plus dangereux qu'il n'y a pas d'autre juge ici que la conscience de chacun, qui s'est elle-même laissée corrompre.

Ainsi l'abus de la casuistique et l'absence de casuistique conduisent au même résultat; les deux excès contraires se rejoignent dans leurs conséquences, et peut-être n'est-il pas nécessaire de prendre un chemin long et détourné pour aboutir à la même misère morale. Som-

mes-nous donc en face d'une antinomie et de la plus désespérante de toutes, puisque c'est de l'honnêteté de chacun qu'il s'agit? Cette antinomie ne serait qu'un cas particulier de l'éternel conflit de la règle et de la liberté, de la tradition et du sens propre, du *nous* et du *moi* [1], dont l'art nous offre un exemple comparable à celui dont nous achevons l'étude. Qui a raison des romantiques ou des classiques de tous les temps? Le désordre qui est quelquefois un effet de l'art en est rarement la cause. D'autre part toujours obéir et imiter ressemble à mourir de langueur et y mène. Voilà pourquoi il faut une discipline; mais voilà pourquoi aussi il faut qu'il y ait des indisciplinés. *Oportet hæreses esse*. Cléanthe eut raison contre Ariston; mais dans l'histoire du stoïcisme il fallait un Ariston.

Dans une leçon restée inédite, et dont une piété bien inspirée vient de réveiller le souvenir [2], Cousin avait développé hardiment l'antinomie de l'esprit et de la lettre qui se confond encore avec les précédentes. Il prenait tour à tour ses exemples et le point d'appui de

1. Voir Nisard, *Histoire de la littérature française*, XIII, 15, 17.

2. Janet, *Victor Cousin et son œuvre* (*Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1884).

sa démonstration en esthétique et en morale. Elle vaut en effet pour l'une et pour l'autre. Ici et là « la lettre tue et l'esprit vivifie ». Il n'y a d'absolu pour Cousin que la raison. Ainsi la loi absolue dans son principe devient contingente en s'exprimant dans un fait matériel aux contours précis, en prenant un corps. « On cherche en morale quelque chose qui, *décrétorié et péremptorié*, décide de ce qui est bien et mal, et juge en dernier ressort..... » Mais ce quelque chose n'existe pas. Toute loi, ou plutôt toute formule de loi est soumise à des conditions, partant à des restrictions. « Que si l'on vient me demander : Que faut-il faire? Donnez-moi une formule (car tel est l'homme; il lui faut des idoles) ; donnez-moi une formule que je n'aie besoin que d'apprendre une fois par cœur, à laquelle ensuite je ne pense plus et que j'applique sans l'examiner de nouveau; je déclare qu'il y a un grand nombre de cas où je ne pourrais donner cette formule, parce que je ne l'ai pas. Si quelqu'un l'a, qu'il la montre, et que cette formule soit donc une fois soustraite au reproche de conditionnalité, dont je la frappe d'avance..... Ce n'est pas la règle qui fait les chefs-d'œuvre, c'est l'esprit de la règle, c'est l'esprit ignorant la règle, c'est-à-dire la sachant

si bien qu'il ne s'en rend pas compte..... Le génie ne produit que des miracles, c'est-à-dire qu'il produit des choses qui ne sont pas réductibles à des propositions matérielles, à des lois fixes et immobiles..... Il n'y a point de code du génie; il n'y en a point de haute morale. Un code du génie serait destructif du génie lui-même. »

Cousin a prononcé le mot sur lequel nous voulons conclure, le mot qui, selon nous, permet de résoudre le problème moral qui nous occupe et de concilier les inconciliables, à condition toutefois de l'entendre dans un sens un peu différent du sien. L'*esprit de la règle*, ce n'est pas seulement l'esprit qui fait la règle, mais celui que la règle fait. Ce n'est pas l'esprit ignorant la règle et la devinant, mais l'esprit qui, l'ayant apprise et peut-être oubliée, garde d'elle du moins la droiture et la sûreté qu'elle donne, et se trouve lui obéir, sans le savoir et sans le vouloir, en s'obéissant à lui-même. L'esprit de la règle n'est ni l'esprit sans la règle, ni surtout la règle sans l'esprit; c'est l'esprit défendu à l'avance contre lui-même, mais restant lui-même; l'esprit discipliné, mais émancipé. Ainsi il ne s'agit plus d'être toujours à l'école, mais il faut y avoir été. Il

ne s'agit plus de s'asservir, mais d'apprendre dans l'obéissance l'art d'être libre. La règle ne se substitue pas à l'esprit, mais le mûrit, l'assouplit, et le retrempe aussi, en intervenant de distance en distance dans une vie bien ordonnée. D'une telle vie elle n'est pas le gouvernement, mais l'éducation.

De même la casuistique. « Le meilleur des casuistes est la conscience », a dit Rousseau [1], et en définitive, c'est toujours à sa décision qu'il faut s'en rapporter. Raison de plus pour lui apprendre un métier qu'à elle seule il appartient de faire. Il n'y aurait pas besoin de casuistique, si la règle devait pénétrer partout. Mais c'est parce que l'esprit sera, un jour ou l'autre, livré à lui-même qu'il faut l'élever pour cette indépendance. La casuistique n'est pas un prolongement de la morale dogmatique, elle n'est pas un surcroît de règles : elle est la façon d'apprendre à s'en passer. Car il serait imprudent d'attendre les événements. Incapables de prendre conseil d'eux-mêmes, c'est alors que les plus honnêtes auraient la tentation de recourir aux formules, et d'agir non plus conformément à leur raison, mais confor-

1. *Émile*, IV.

mément à une lettre, ce qui est, selon Cousin, « abjurer l'esprit moral ». Et ils tomberaient dans l'abus de la casuistique pour n'avoir pas voulu de l'usage. Au contraire, étendre, comme nous le faisons, le rôle de la casuistique, c'est du même coup le limiter.

Dans ces limites Kant en a démontré l'utilité. Nous ajouterons quelques arguments aux siens. Nous croyons que, capable tout au plus de corrompre les esprits corrompus, la casuistique, introduite dans l'éducation, mettrait les bons esprits en garde contre les tentations de l'avenir, et qu'ils déjoueraient mieux des sophismes intérieurs qu'ils connaîtraient à l'avance. Ce serait pour eux une expérience avant l'expérience. De plus, cette éducation, comme toute autre, aurait lieu pendant la jeunesse, un âge qui n'admet jamais de circonstances atténuantes. Nos solutions porteraient la marque de notre sévérité naturelle que la vie n'aurait pas eu le temps d'émousser. Et peut-être seraient-ce là des engagements envers nous-mêmes que plus tard nous n'oserions rompre. — Sans doute les cas des livres ne seront jamais ceux de la vie, nous l'avons assez répété. Mais de cet inconvénient même naîtrait peut-être un avantage. Il ne faudrait pas que dans

ces exercices abstraits l'intérêt ou la pensée des intérêts futurs réussît à s'introduire [1]. Notre sens, s'exerçant donc sur des cas très différents de ceux que nous aurons plus tard à résoudre, ne s'en aiguiserait que mieux; et peut-être porterions-nous ensuite dans nos propres affaires un scrupule que nous aurions appris ailleurs. — On le voit, pour soutenir que la casuistique ne saurait donner des règles immuables, nous ne sommes pas des ennemis de la casuistique. Si pour nous elle n'est point une science proprement dite, elle est un art. Elle ne supprine point l'esprit, elle l'exerce.

Et cet exercice en appelle d'autres. Telle fut, on s'en souvient, la conclusion pratique de la casuistique stoïcienne; et c'est en cela que cet épisode moral ne fut pas seulement une suite d'accidents historiques, mais une vraie déduction d'idées et d'états de conscience, et comme un exemple de logique en action. Pour la servitude en effet il n'est pas besoin d'éducation. Le despotisme d'un règlement, comme

1. C'est ce qui arriverait pourtant quelquefois. Qu'on nous permette un souvenir personnel. Dans une classe dont presque tous les élèves étaient des fils de fermiers et de propriétaires ruraux, nous avons posé le cas de la maison malsaine. La grande majorité a conclu pour la liberté. Et nous trouvons les mêmes élèves très sévères sur d'autres cas.

celui d'un homme, en dispense. Mais l'éducation doit être mesurée au degré de liberté. Voilà pourquoi à la liberté morale, la plus entière de toutes, il faut cet ensemble de secours spirituels, qui furent pour la plupart des inventions stoïciennes, mais qui étaient des inventions nécessaires. Il n'est ni de notre sujet ni de notre autorité de proposer à notre tour un système de défense pour la moralité. ous dirons seulement que, s'il n'y a d'autre critérium du bien et du mal que la conscience de l'honnête homme, comme dirait Aristote, si c'est elle qui rend non seulement la volonté bonne, mais le jugement sain, il faut attacher un double prix à toute discipline morale ou religieuse qui procure et qui protège cette droiture d'esprit, qui fait la droiture de la vie.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Coulommiers. — Typ. Paul BRODARD et Cie.



